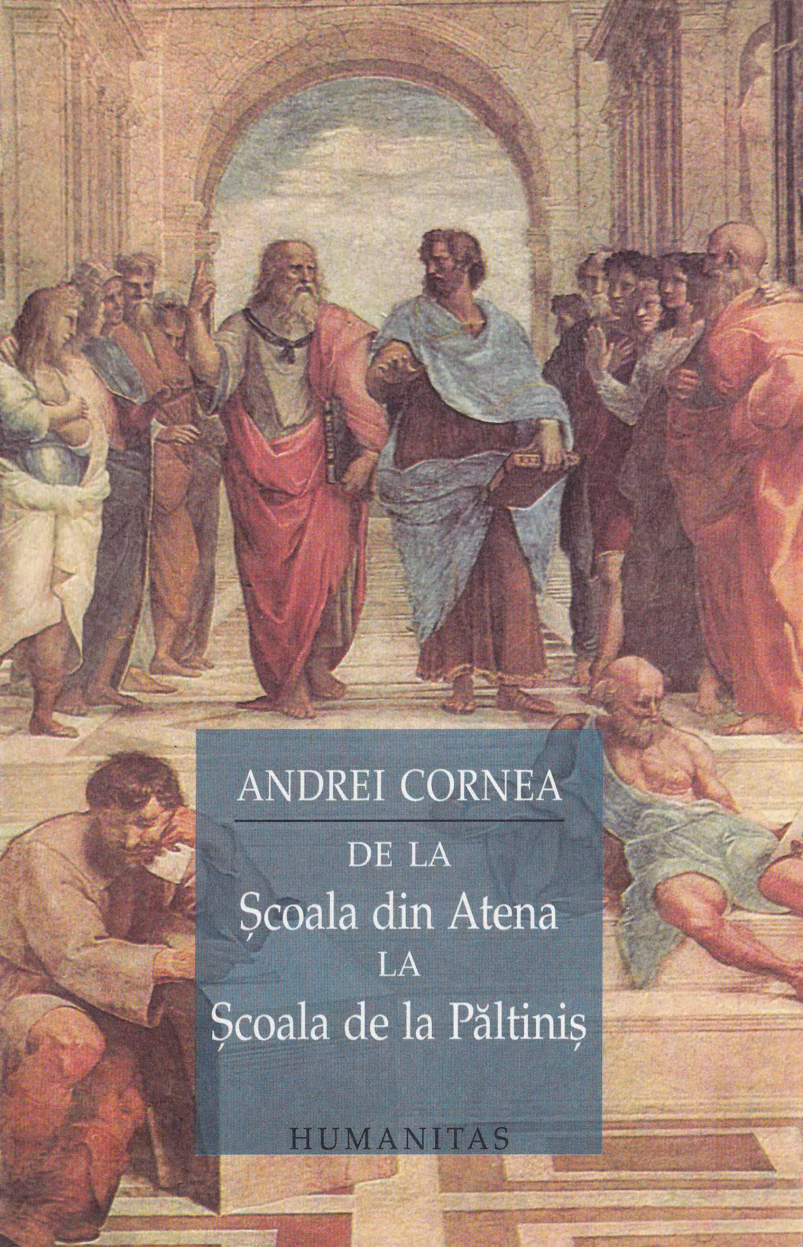

ANDREI CORNEA
DE LA
Școala din Atena
LA
Școala de la Păltiniș
HUMANITAS

# DE LA ȘCOALA DIN ATENA
# LA ȘCOALA DE LA PĂLTINIȘ

ANDREI CORNEA – (n. 1952). Licență în Istoria și teoria artei la Academia de Arte Frumoase (1976). Licență în filologie clasică la Universitatea București (1980). Doctorat în filologie clasică la Universitatea București (1994). Muzeograf la Muzeul Național de Artă (1976–1987). Cercetător la Institutul de Istorie a Artei (1987–1990), iar din 1990 la Institutul de studii orientale „Sergiu Al-George".

SCRIERI: *De la portulan la vederea turistică* (Sport-Turism, 1977); *Primitivii picturii românești moderne* (Meridiane, 1980); *Forme artistice și mentalități culturale în epoca romano-bizantină* (Meridiane, 1984); *Scrieri și oralitate în cultura antică* (Cartea Românească, 1988); *Penumbra* (Cartea Românească, 1991); *Platon. Filozofie și cenzură* (Humanitas, 1995); *Mașina de fabricat fantasme* (Clavis, 1995); *Turnirul Khazar* (Nemira, 1997; reed. Polirom, 2003); *Cuvinte laice fără frontiere* (Polirom, 2002)

TRADUCERI: Platon (*Republica, Philebos*), Aristotel (*Metafizica*) și Plotin

ANDREI CORNEA

# De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș

sau

## Despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

**Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României**
**CORNEA, ANDREI**
**De la Școala din Atena la Școala de la Păltiniș: sau despre utopii, realități și (ne)deosebirea dintre ele** / Andrei Cornea;
- București: Humanitas, 2004
ISBN 973-50-0619-7
821.135.1-4



EDITURA HUMANITAS
Piața Presei Libere 1, 013701 București, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POȘTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0619-7

*Mai întîi — un mare arc arhitectural. Treci de el și, dincolo, iată, ți se va deschide, drept în față, într-o perspectivă de amploare, o sală plină de majestate. Pilaștri prismatici cu capiteluri susțin o boltă casetată; în firide ghicești statui. Pornind dintr-un fel de vestibul situat în partea de unde ai venit, vei începe să urci, recules, mai multe trepte care conduc la sala principală, magnifică, solemnă, scăldată într-o lumină a cărei sursă nu poți s-o identifici: pesemne că vine dinspre Nicăieri. Vei sui apoi către un grup numeros de personaje în picioare, solemne, mărețe — poate că totuși îți vor părea cam grandilocvente — îmbrăcate în costume antice, care se înșiră la capătul de sus al treptelor, chiar sub arc. Înaintea lor însă, pe trepte, ai dat deja peste alte figuri, antrenate în mișcări variate, în veșminte de croială mai recentă. Cîteva dintre ele scriu ori desenează diagrame științifice al căror sens nu-l pricepi prea bine, deși ți-ai dori-o. Dar nu mai ai timp: îndată privirea ți se va purta asupra grupului principal, din centru: acolo, chiar în deschiderea arcadei centrale din fundalul care dă spre Nicăieri, dominînd întreaga reuniune, vei vedea stînd în picioare doi bărbați prinși într-o controversă: nu le-auzi cuvintele, dar gesticulația lor o găsești îndeajuns de expresivă. Cel din dreapta este în vîrstă, are barba și părul cărunte și veșminte cărămizii. Cu mîna dreaptă, el arată spre cer. Sub brațul stîng ține o carte pe cotorul căreia stă scris: TIMAEUS. Celălalt, mai tînăr, e îmbrăcat în albastru. Dreapta lui arată în jos, iar în mîna stîngă are și el o carte, pe al cărei cotor, dacă îl privești atent, vei putea citi: ETHICA…*

*...Iar în prim-plan, dincoace de arcul arhitectural măreț care marchează intrarea în palatele Filozofiei, observi deodată un bărbat bizar, meditativ, cam sumbru, care, aproape provocator, întoarce spatele somităților prinse în disputa eternă. Șade în față pe trepte, adîncit în gînduri, cu cotul stîng sprijinit de un fel de cutie cubică, cu dreapta scriind ceva pe ea. Are fața pe jumătate în umbră, pe jumătate în lumină, iar privirea îi fuge în jos și înainte, departe, străpungînd cortina invizibilă care desparte iluzia perspectivală de spațiul fizic, pe „ei" de „noi". Pare a fi un* trouble maker*, unul dintre acei inși neconvenționali și fruști care, poftiți la o reuniune mondenă, fac ce fac și inoportunează, ba chiar sfidează aleasa adunare. Într-adevăr, nu-i chiar puțin lucru să stai cu spatele la oameni atît de celebri și de învățați care promit că știu totul. Identitatea acestui personaj neîncrezător în mărimile filozofice, în cărțile lor și poate chiar în Adevăr a rămas întotdeauna subiect de dispută. Unii au spus că e vorba de Heraclit, alții — de Socrate, alții — de Michelangelo...*

*Să fie pictat acolo Duhul Scepticismului?*

## *I. Putem defini utopia?*

1. Am evocat sumar și palid, cît îngăduie cuvintele, o celebră frescă, „Școala din Atena", pictată de Rafael Sanzio la comanda Papei Iulius al II-lea, în *Stanza della Signatura* de la Vatican. Scena evocă rolul eminent jucat în gîndirea europeană de eternul dialog filozofic dintre Platon (bărbatul în vîrstă, în veșmînt cărămiziu) și Aristotel (bărbatul mai tînăr, în albastru). Pictura sugerează că acest dialog — în raport cu care, după vorba cunoscută a lui A.Whitehead, întreaga filozofie europeană ulterioară reprezintă numai „notele de subsol" — constă în mod esențial în polemica dintre *transcendentalismul* lui Platon și *imanentismul* lui Aristotel.

Și într-adevăr, la fel ca și Rafael, pînă azi aproape orice om cît de cît instruit este convins că Platon „arată cerul", în vreme ce Aristotel „arată pămîntul". Despre primul se crede că ridică realitatea autentică în lumea Formelor transcendente și-l somează pe om, dacă vrea să aibă un spirit filozofic, să se pregătească pentru moarte, deoarece abia ca suflet liber și desprins de corpul-mormînt, el urmează să cunoască adevărul, binele și frumosul în sine, eterne și divine, aflate în lumea Formelor. Pînă atunci, el trebuie să privească lumea de „aici" numai ca pe o imitație aproximativă, uneori chiar înșelătoare, a modelelor transcendentale de „acolo". Celălalt filozof, dimpotrivă, este considerat a fi fost primul mare om de știință, cel dintîi naturalist, în adevăratul sens al cuvîntului: se ocupă de studiul animalelor, al plantelor, al naturii, al tuturor

fenomenelor de sub Cer. Îndeamnă deopotrivă însă, prin *Etica* sa, la studiul și la practica virtuților care pot împlini chiar „aici", la noi, menirea omului, iar metafizica sa recheamă Formele în lumea noastră, printre lucrurile individuale și le unește cu materia.[1]

Iar ceea ce este valabil pentru filozofia celor doi la modul general, ar rămîne valabil în particular și pentru teoriile lor politice. Astfel, exprimînd în cuvinte ceea ce Rafael făcuse prin forme și culori, Leo Strauss scria: „Diferența dintre Platon și Aristotel poate fi exemplificată prin contrastul existent în legătura dintre *Republica* și *Timaios*, pe de-o parte, și cea dintre *Politica* și *Fizica* sau *Despre Cer*, pe de altă parte. Spre deosebire de Platon, în studierea filozofiei lui Aristotel se face o distincție inacceptabilă între cosmologia sa și căutarea celui mai bun sistem politic. Modul de filozofare aristotelician nu se mai desfășoară după aceeași argumentare ascendentă despre care am amintit la Platon."[2]

*Republica* lui Platon ar face *ascensiunea*, așadar, spre orizontul Cetății perfecte, condusă de filozofi, dar (poate tocmai de aceea) imposibilă în fapt — o Cetate ideală, si-

---

[1] Iată o caracterizare contrastantă a celor doi filozofi aparținînd lui Max Pohlenz, pe care o redau după Vasile Muscă, „Aristotel, străinul în cetate", în vol. *Aristotel — Politica*, traducere de A. Baumgarten, București, 2001, p. 10: „Platon, adeptul unui idealism care își ținea privirea ațintită asupra generalului, a formelor originare eterne, singurele valoroase, un bărbat care punea alături de o minte limpede, un profund sentiment religios și o inimă caldă, care îl împingea mereu către crearea unei lumi mai bune, purtat de o fantezie artistică și o putere dătătoare de formă care îi permiteau să-și privească idealul în deplinătatea imaginii sale și să-l reprezinte în indiferență față de relațiile reale; Aristotel, fiul unei familii de doctori, obișnuit de la început cu observația empirică, plin de interes față de multiplicitatea formelor vieții și față de fenomenele singulare... un logician rece la care fantezia nu are voie să facă nici un pas fără a fi controlată de rațiune prin confruntarea cu realitatea."

[2] Leo Strauss, *Cetatea și Omul*, (1964), Iași, 2000, p. 29.

luată „în cer", sau mai exact într-un spațiu ideal, abstract; *Politica* lui Aristotel, dimpotrivă, coborînd la realitatea statelor empirice din vremea filozofului, ar schița cîteva dintre caracteristicile perene, esențiale ale unui stat mai bun, dar totuși real, aflat „pe pămînt", și, prin inducție, ar oferi soluții posibile pentru ameliorarea instituțiilor reale. Platon, așadar, ar fi, chiar și în domeniul politicului, transcendentalistul prin excelență, în timp ce Aristotel ar fi optat și în acest caz pentru imanentism. Neglijînd realitatea empirică, opunîndu-i acesteia un model ideal, irealizabil în practică, Platon ar fi fost marele inițiator al *utopismului politic*. De altminteri, Thomas Morus îl evocă explicit în *Utopia*, cartea al cărei titlu a dat numele *genului utopic*, dacă se poate vorbi despre un asemenea gen, nu numai literar, dar și socio-politic. *Cetatea Soarelui* a lui Campanella imită sub multe aspecte modelul Atlantidei, dar și pe al Atenei preistorice din *Critias*, iar Francis Bacon imaginează o „nouă Atlantidă", întemeiată pe noua știință experimentală pe care el o recomanda, pentru a o continua și completa pe „cea veche", platoniciană. E direcția spre care se vor orienta mai tîrziu atît Saint-Simon, cît și discipolul său, Auguste Comte. În general, prin comunismul, elitismul, eugenismul, organicismul, chiar feminismul său intransigente, dar mai ales prin încredințarea conducerii cetății unei elite intelectuale, Platon a fost considerat de mulți critici, precum Karl Popper, a fi fost „părintele fondator" al experiențelor totalitare, utopice ale secolului XX și ca referința predilectă a adversarilor „societății deschise".

În schimb, se crede de obicei că Aristotel ar fi impulsionat o direcție mai *realistă*, cît și *anti-utopică;* chiar critica sa acerbă din Cartea a II-a a *Politicii* la adresa principiului posesiei comune a femeilor, copiilor și a bunurilor, principiu stabilit în *Republica* platoniciană, a fost văzută ca o dovadă puternică în acest sens și ca un model de critică a oricărei ideologii comunizante, colectiviste și organicis-

te. Iar dacă teoria aristotelică, întemeiată pe prioritatea ontologică a comunității politice asupra insului individual, a rămas totuși departe de liberalismul clasic de tip individualist și contractualist, cel puțin filozofia politică ca parte distinctă a filozofiei, ori chiar știința politicii s-au născut cu adevărat abia o dată cu Aristotel.

Așadar, să fie *Republica* (completată poate de *Critias*) primul manifest explicit al utopismului, iar *Politica* — contrariul său, o primă întemeiere a realismului umanist? Ne putem conduce după discursul platonician pentru a defini „spiritul Utopiei"? Și indică Aristotel înspre „cetatea fiilor lui Adam", adică aceea a oamenilor reali — pentru a folosi expresia lui J.-J. Rousseau, prin care acesta îi reproșa lui Mirabeau-tatăl presupusul său utopism? Nu numai în metafizică sau în etică, dar chiar și în domeniul filozofiei politice, arată prin urmare cu adevărat Platon „cerul", și Aristotel — „pămîntul"?

2. Pentru a încerca să răspundem ar trebui, desigur, să știm ce anume este „utopic", ori „utopie", „gîndire utopică", și, în general, să știm să deosebim un *proiect utopic* de contrariul său — să-l numim pe acesta din urmă proiect *realist*. Numai că, pe cît de explicită vizual este gesticulația filozofilor pictați de Rafael, pe atît de puțin limpede conceptual mi se pare a fi rămas în fondul ei distincția la care ei par să se refere sau la care noi dorim să ne referim prin intermediul lor sau al unor urmași intelectuali ai lor.

Astfel, o definiție din *Petit Larousse*, după ce invocă originea termenului „utopie" în *Utopia* lui Thomas Morus, adaugă: „Construcție imaginară a unei societăți care constituie, în raport cu cel care o realizează, un ideal total." Sînt apoi amintiți cîțiva „autori de utopii", precum Platon, Thomas Morus, Saint-Simon, Fourier sau Orwell. Or, sare în ochi faptul că, pentru Orwell, lumea lui *1984*, nu este deloc un „ideal total", ci exact dimpotrivă, e o „distopie" — un loc deloc recomandabil, înspăimîntător. Dar în plus,

expresia „construcție imaginară" este echivocă: înseamnă ea a proiecta ceva care nu există *efectiv* în momentul proiectării? Atunci, orice proiect uman este imaginar, și deci utopic: în momentul cînd este conceput, orice proiect există, vorba lui Platon, numai într-un *loc inteligibil*, adică în imaginația autorului său. Sau „imaginar" are aici sensul de himeric, fantastic, imposibil de pus în practică, irealist, inconsistent, absurd?

Acest ultim sens apare deja în secolul al XVIII-lea în *Dictionnaire de l'Académie Française:* „Utopie se spune în general despre un plan de guvernare imaginar, unde totul este reglat în vederea fericirii comune. Exemplu: fiecare visător imaginează o utopie." Mai mult de trei sute de ani mai tîrziu, într-o *Encyclopédie Hachette, 1999* (pe CD-Rom, s.v.), termenul „utopic" este definit de asemenea ca însemnînd „himeric", analog visului lipsit de consistență, după care se spune: „Povestirea utopică procură o plăcere specifică, fiindcă acela care acceptă să se lase antrenat de ea, se bucură de o speranță infinită, dar artificială, sau se înspăimîntă de o amenințare teribilă, dar provizorie." Ar trebui atunci, pentru a ști ce este „utopic", să decidem ce este și ce nu este posibil sau realizabil, deziderat care se așază, la rîndul său, nu departe de un fel de vis!

În orice caz, asocierea „utopicului" cu visul, sau mai exact cu o formă de reverie cu ochii deschiși a părut unor cercetători ai chestiunii, precum Jean Servier, evidentă: „Poate că atunci putem considera utopia ca fiind ceea ce autorii săi au afirmat întotdeauna că este: o formă de visare trează."[3] Numai că, în general, nu prea știu ca autorii de utopii (sau de ceea ce considerăm noi a fi utopii) să fi declarat ei înșiși că proiectul lor este *o visare cu ochii deschiși!*

Dimpotrivă, chiar atunci cînd au recunoscut că proiectul respectiv este, pe moment cel puțin, „de nicăieri" (ou-to-

[3] Jean Servier, *Istoria utopiei*, București, 2000, p. 14.

pos), că Cetatea fericită se află „în cer" sau „în cuvinte", sau că e dificil de pus în practică aidoma, ei s-au străduit să demonstreze că proiectul ar putea fi totuși realizat într-o alcătuire care nu ar trăda prea mult forma imaginată, deși nu ar fi chiar identică cu aceasta: „Căci nu e o imposibilitate ca ea, Cetatea, să existe, nici nu grăim lucruri imposibile" — spunea Platon.[4] Campanella a încercat să-l convingă pînă și pe Richelieu să pună în practică a sa *Cetate a Soarelui*. Cît despre Morus, el se menține într-un echivoc atît de bine controlat în privința fezabilității proiectului său, încît mai curînd sugerează tentativa abilă a evitării cenzurii prin ambiguitate și ironie decît reveria aievea și fără frîu. Ce să mai spunem despre proiectele pe care autorii lor le-au pus cu adevărat în practică, precum comunitățile de la New Lanark și New Harmony ale lui Robert Owen (care s-a adresat și guvernelor europene pentru a le obține sprijinul), sau precum societățile icariene ale lui Etienne Cabet din America? Cum am putea crede că autorii lor înșiși, implicați profund și personal în realizarea lor, le considerau o reverie? Iată de asemenea și primul articol al programului Ligii comuniștilor, anexat la *Manifestul Partidului Comunist*, unde se scrie: „Scopul Ligii este răsturnarea burgheziei, dominația proletariatului, lichidarea vechii societăți burgheze bazate pe antagonisme de clasă și întemeierea unei societăți noi, fără clase și proprietate privată."[5] Or, nu e

---

[4] *Republica*, 499d. Opinia lui Gadamer, „Plato and the Poets" în *Dialogue and Dialectic*, Yale Univ. Press, 1980, p. 49, a lui C. Noica („Cuvînt prevenitor" în *Platon, Opere*, vol. V, București, 1986, și a altora, cum că Platon nu intenționa să creeze un stat pe pămînt, ci unul în minte, este contrazisă de acest paragraf. De fapt, după ce descrie felul în care se va realiza educația paznicilor și comunitatea bunurilor, a femeilor și copiilor, Platon începe să arate că aceste legiuiri sînt nu numai optime, dar sînt și posibil de realizat — anume prin încredințarea puterii către filozofi.

[5] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998, p. 49.

de-a dreptul absurd să considerăm că Marx și Engels, autorii *Manifestului* și contributori la textul Statutului Ligii comuniștilor, nu numai ar fi afirmat, dar fie și doar ar fi crezut un singur moment în forul lor interior că un astfel de program era numai „o formă de visare trează"?

Dar poate că există o tipologie obiectivabilă a „visului utopic", dacă putem numi astfel, în chip figurat, gîndirea utopică — tipologie, care ne-ar permite să o deosebim obiectiv și neechivoc de alte tipuri de imaginație creatoare aplicabile practic.

Unii autori au presupus, într-adevăr, că pot caracteriza gîndirea utopică în mod obiectiv. Raymond Ruyer, de pildă, crede că utopismul este o investigare a ceea ce el numește *„posibilul lateral"* și că, pînă la un punct, acesta împărtășește aceleași trăsături esențiale pe care le are și gîndirea științifică: spiritul de sistem, raționalismul, simetria conceptuală, uniformitatea, coerența, obsesia simplității sau a simplificării, artificialitatea, inversiunea („lumea pe dos") etc. Se mai adăugă, drept caracteristici ale utopiei, insularitatea sau izolarea relativă, dificultatea accesului sau caracterul inițiatic al acestuia, plasarea în afara istoriei, a timpului, ba chiar a spațiului „normal"[6]. Toate acestea nu sînt lipsite de legătură cu tipul activității savanților în laboratoarele lor. Numai că, spune Ruyer, la un moment dat, fiind prea consecvent cu sine, utopistul „sare din vehicolul" realismului științific, plonjînd în oceanul ficțiunii și al himerelor. Altfel spus, spre deosebire de omul de știință, utopistul crede în „realitatea" modelului propus, ignorînd distanța acestuia față de realitate. Dar oare omul de știință nu crede și el *într-un anume sens* în valoarea de realitate a modelului? Altminteri nu l-ar alcătui și utiliza, măcar în sensul weberian de „Idealtypus"! Și apoi: cînd sosește acel „moment dat" și cum știm cînd am ajuns la el și cînd l-am depășit, mai ales în disciplinele

[6] Raymond Ruyer, *L'Utopie et les utopies*, Paris, 1950.

istorice și umane care, spre deosebire de științele naturii, nu acceptă experimentul și izolarea relativă în laborator a unui „fapt"?

S-au formulat și alte teorii „obiectiviste", majoritatea în același spirit: pentru Karl Popper și alți liberali, precum Friedrich Hayek, sau pentru conservatori, ca Michael Oakeshott, gîndirea utopică oferă o combinație nefericită de holism, de raționalism exagerat și de istoricism. Popper se referă direct la *Republica* lui Platon scriind: „Abordarea platoniciană pe care o am în vedere poate fi caracterizată drept inginerie utopică, prin opoziție cu un alt fel de inginerie socială pe care eu o consider singura rațională și pe care am putea s-o numim „inginerie graduală *(piecemeal engineering)*."[7] Dificultatea, din punctul meu de vedere, constă în a discerne pe unde trebuie să treacă limita dintre „ingineria graduală" și „ingineria utopică" sau „holistă". Nu cred că trebuie reflectat prea mult pentru a ne da seama că: a) nu există o limită netă, prestabilită dintre acestea două; b) a clasifica drept utopic sau „rațional" un proiect în funcție de nivelul „gradualismului" său ține de presupozițiile și viziunea celui care face clasificarea, dar probabil și de momentul și contextul istoric; c) în societățile contemporane postindustriale, interconectarea diferitelor sectoare ale vieții sociale este atît de extinsă și profundă încît orice „inginerie graduală" riscă să devină pe nesimțite o „inginerie globală"; d) cum pot fi clasificate de pildă, în termenii lui Popper, marile reforme puse în practică, mai bine sau mai rău, de țările central și est-europene după 1990? Ceea ce au făcut ele reprezintă neîndoios o „inginerie globală" și, ca atare, acțiunea s-ar cuveni condamnată ca utopică, dar scopul acestei inginerii a fost recrearea „societății deschise", distrusă de comunism, și, în acest caz, ea ar trebui elogiată, mai ales de către un liberal ca Popper, drept realism binefăcător!

---

[7] K.R. Popper, *Societatea deschisă și dușmanii săi*, I, București, 1993, p. 182.

În orice caz, găsirea unui numitor comun în mulțimea definițiilor date utopicului pare, ca să spunem așa, complet „utopică": pentru unii interpreți, ca Alexandre Ciorănescu, Utopia rămîne mai ales un gen literar, constînd în descrierea unor insule locuite de societăți bizare și fericite; pentru alții, ca Massimo Baldini, mai ales *raționalismul* și *intelectualismul* intransigente sînt suspecte de utopie (fără a se putea spune de la ce moment încolo le declarăm „intransigente")[8], în timp ce alții, precum Karl Mannheim, cîndva, remarcau mai curînd înrudirea gîndirii utopice cu *mistica și religiosul milenarist* cu origini la Gioachimo da Fiore în Evul Mediu sau Thomas Münzer în timpul Reformei[9]. Alteori, utopia este descrisă printr-o formulă psihologică drept *„un fenomen regresiv, o fantasmă, o iluzie compensatorie"*, cum scrie Sorin Antohi[10], urmînd analiza lui Frank E. Manuel și Fritzie P. Manuel, dar și pe aceea a lui Jean Servier. Dar nu ne-a învățat Freud că, în definitiv, și arta, și religia, și chiar știința sînt sublimări, fantasme compensatorii și chiar forme de nevroză individuală sau colectivă? Care este atunci elementul psihologic distinc-

[8] Massimo Baldini, *Utopia — una rilettura epistemologica*, Roma, 1974: „Așadar, tradiția utopică este ceva foarte diferit de exercițiul inofensiv al imaginației și al minții în raport cu gîndirea politică. La urma urmei, utopia este un rău moral în măsura în care, în numele unei iubiri nemăsurate pentru umanitate, teoretizează abolirea libertății... ; în plus, ea apare limpede drept lipsită de eficacitate din punct de vedere operativ, în măsura în care e logic imposibil să se transforme întreaga societate, ca un tot... ; în sfîrșit, în lumina epistemologiei prezentate, ea se dovedește eronată, datorită suprasimplificării pe care o propune, și profund viciată, datorită esențialismului său epistemologic" ( p. 82).

[9] Karl Mannheim, *Ideology and Utopia*, A Harvest Book, New York.

[10] Sorin Antohi, *Utopica. Studii asupra imaginarului social*, București, 1991, p. 38. „Frank E. Manuel și Fritzie P. Manuel scriu că utopistul e înrudit, în această ordine de idei, cu creatorii religioși, științifici și artistici care fug în deșert, suferă crize psihice, devin dezorientați în fața contradicțiilor dintre realitatea acceptată și noile intuiții și convingeri pe care ei încep să le aibă."

tiv al utopiei? Thomas Molnar, inspirat din istoria religiilor, crede că recunoaște utopicul sub chipul cvasidiabolic al unei *eterne gnoze*, care reprezintă nu numai un fals intelectual, dar și un rău moral, împotriva căruia trebuie să luptăm neîncetat și care nu e altceva decît o formă mascată de dualism radical.[11] Să fie atunci gnoza și dualismul, prin natură, utopice și, prin contrast, ortodoxiile și monismul — realiste?

Alți cercetători, mai ales de stînga, sînt mai clemenți: Barbara Goodwin vede în utopie mai ales *experimentul mental contrafactual*, ingredient esențial și pozitiv al oricărei proiectări sociale, politice, ba chiar și științifice.[12] Oarecum în același sens, Lamartine oferise cîndva o definiție simplă: „utopia de azi e realitatea de mîine". Dar atunci, oare

---

[11] Thomas Molnar, *Utopia, The Perennial Heresy*, Boston, 1967 (1990): „Poziția noastră este că gîndirea utopică nu e determinată de interesul de clasă sau de motivații subconștiente. Poziția noastră a fost mereu aceea că utopismul este o viziune asupra lumii împărtășită de mulți oameni, o poziție... susținută cu tot atîta putere ca și alte tendințe și doctrine din istoria umanității... Realismul și utopismul sînt două modalități de percepere a condiției umane, și ele vor rămîne în conflict pînă la sfîrșitul vremurilor. Înseamnă asta oare că utopismul și realismul sînt la fel de valabile? Nu. Dimpotrivă, credem că utopismul s-a dovedit nu doar eronat, ci și că este un rău moral demonstrabil. Totuși, așa cum judecata eronată și acțiunea imorală nu pot fi eliminate din această lume veșnic imperfectă, și utopismul ne va însoți întotdeauna ca un tip de gîndire umană căruia trebuie să i ne opunem neîncetat" (p. 226).

[12] Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia*, Londra, 1982. „Utopiile pot fi deci privite ca posibile lumi paralele, diferite de lumea existentă printr-una sau mai multe dimensiuni esențiale (cum ar fi absența proprietății private), din care izvorăsc un număr de deosebiri conexe... Invenția utopiei contrafactuale ne permite, de asemenea, să excludem caracteristicile neesențiale ale societății și să le reținem pe cele esențiale. Astfel, majoritatea utopiilor constituie experimente mentale care elimină cauzele percepute ale răului social și reconstruiesc o lume posibilă fără ele" (p. 211). Vezi un tratament asemănător al *Republicii* lui Platon ca ipoteză contrafactuală la Valentin Mureșan, *Comentariu la* Republica *lui Platon*, București, 2000.

*orice* utopie de azi va deveni cîndva o realitate? Și în general, *orice experiment mental contrafactual* este la fel de valoros sub raportul „realismului" său viitor? Și cum să știm care da și care nu, și deci căruia dintre ele să-i dăm curs?

Jean-Jacques Wunemburger încearcă să distingă între ceea ce el numește „l'utopie de l'alternance" (construirea unor spații utopice în afara lumii normale — ca la Owen sau Cabet) și „l'utopie de rechange" (înlocuirea lumii normale — Marx, Lenin). Dar oare doctrina leninisto-stalinistă a construirii comunismului într-o singură țară — în afara „normalității burgheze", dar cu scopul de a o înlocui cîndva complet — a aparținut primului, sau celui de-al doilea tip?[13]

Michel Wieviorka scoate în relief și el pozitivitatea de „alternativă" la prezent a utopiei și crede că astăzi — după eșecul comunismului — politicul ar trebui să se „revrăjească" cu ajutorul unor noi utopii[14], în timp ce Michel Lacroix denunță enorma literatură de consum contemporană dedicată „dezvoltării personale" drept o nouă utopie nocivă.[15] Alți autori, ca Judith N. Shklar, accentuează latura politico-filozofică a utopiilor, și vorbesc despre aceasta ca „fericire creată prin concordie socială și cunoaștere autentică"[16], în timp ce Herbert Marcuse și Ernest Bloch întrevedeau în proiectele calificate de conservatori drept „utopice" alternative valoroase la prezent, o cristalizare a eternei speranțe a umanității — *„Das Prinzip Hoffnung"*[17].

---

[13] Jean-Jacques Wunemburger, *L'Utopie ou la crise de l'imaginaire*, Paris, 1979.

[14] Michel Wieviorka, „L'Utopie comme réenchentement de la politique" în *Revue des Deux Mondes*, aprilie 2000.

[15] Michel Lacroix, „Le développement personnel, une nouvelle utopie?" în *Revue des Deux Mondes*, aprilie 2000.

[16] Judith N. Shklar, „What is the use of Utopia?" în *Heterotopia, Post-Modern Utopia and the Body Politic*, Tobin Siebers, ed., Univ. of Michigan, 1994.

[17] Herbert Marcuse, *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*, New York, 1962; Ernst Bloch, *Abschied von der Utopie, Vorträge*, Frankfurt, 1980.

Poate că tocmai din pricina acestei abundențe de definiții și de disocieri adesea contradictorii, în introducerea sa la un interesant și util *Dictionnaire des utopies* (Larousse, Paris, 2002), autoarea, Michèle Riot-Sarcey, renunță în chip destul de judicios, cred, să mai dea o definiție „utopiei", afirmînd că tot ceea ce putem să facem este „să ne interogăm asupra conținutului unui gen care nu se lasă închis în rigiditatea unui cadru". Și totuși: dacă vom aproxima *ce* trebuie să conțină genul utopic, nu vom afla oare, implicit, și conturul acestui conținut, și, pe cale de consecință, *ce este* utopia? Sau, măcar, nu vom stabili astfel, în mod empiric, cum anume s-o deosebim de ceea ce *nu e* utopie? Dar atunci, nu cumva deplasăm numai întrebarea, fără s-o înlăturăm sau s-o transformăm radical, cînd dorim să știm *ce* anume trebuie să conțină genul „utopic"?

3. Se poate înțelege de aici nu numai dificultatea unei definiții a gîndirii utopice sau a genului utopic, dar și cît de complicat este de distins utopismul benefic (eutopic) de cel nociv, distopic, sau, prin contrast, de precizat în ce constă *realismul* unor proiecte socio-politice sau culturale, fie ele vechi, fie recente. Ne grăbim să precizăm că, aici, prin „proiect" vom înțelege orice plan sau construct moral, social, politic, cultural, educațional formulat, prezentat, expus (cînd nu și gîndit) în chip deliberat în *format rațional* și care cere sau/și încearcă să obțină o punere în practică sau o acțiune practică oarecare, de obicei *colectivă*, în concordanță cu planul formulat și în vederea *mai binelui comun*.

În acest caz, să ne întrebăm: dacă falansterele lui Charles Fourier au fost o formă de utopie, pesemne, oare cum sînt kibuțurile israeliene? Dar acele *reducciones* din Paraguay-ul secolului al XVII-lea, conduse de iezuiți în temeiul unor principii egalitariste și ale căror rezultate au fost, pare-se, remarcabile? Pe vremea lui Kant, o organizație mondială a statelor care să încerce să mențină „pacea eternă" părea de „nicăieri", adică utopică, azi ea e o realitate bana-

lă, din punct de vedere instituțional, chiar dacă rezultatele nu sînt adesea pe măsura speranțelor. Oare comunizarea bunurilor, considerată mult timp utopie, a mai fost utopie o dată cu statele „socialismului real"? Sau trebuie să ținem seama de contradicția dintre scopurile inițiale generoase și rezultatele sinistre? Invers, deviza Revoluției franceze: „liberté, égalité, fraternité" părea, la 1789, realistă pentru cei care făceau Revoluția; astăzi ea ni se pare adesea că exprimă, mai ales din pricina reunirii celor trei termeni într-un singur mănunchi, un ideal teribil de utopic.

Pe la 1770, conservatorii americani descriau o eventuală rupere a coloniilor americane de Marea Britanie drept *„o utopie periculoasă"*. S-a dovedit a nu fi fost nici utopie în sensul de „himeră" irealizabilă, nici periculoasă, ci, dimpotrivă, benefică. Iar la sfîrșitul secolului al XIX-lea, Georges Sorel califica în aceiași termeni severi educația universală și obligatorie, recent introdusă și asigurată de stat, în care vedea rezultatul unui proiect filozofic descreierat socratico-iluminist și o „experiență redutabilă".[18] Și nici John Stuart Mill, apostolul liberalismului clasic, nu privea lucrurile prea diferit: „Învățămîntul de stat generalizat — scria el la jumătatea secolului al XIX-lea — nu este altceva decît o născocire destinată să-i modeleze pe oameni după același calapod."[19] Educația universală și obligatorie, impusă și organizată de stat, a devenit o realitate de multă vreme în majoritatea țărilor; și totuși, unii critici

[18] George Sorel, *Le Procès de Socrate*, Paris 1889: „E cu neputință de prevăzut ce efecte va produce în Franța educația obligatorie. Țara se lansează într-un experiment redutabil. Ce se va alege de ea ?... Șefii de guverne nu rămîn în funcție suficient de mult pentru a imprima educației populare o direcție precisă. Trebuie să salutăm această instabilitate ; fără ea, Franța ar deveni o sucursală a vechilor misiuni din Paraguay (iezuite), un adevărat stat socratic." Opiniile lui G. Sorel în privința lui Socrate, a lui Platon și Aristotel (considerați cu toții „socratici") sînt foarte asemănătoare cu cele ale lui Nietzsche.

[19] John Stuart Mill, *Despre libertate*, București, p. 138.

şi-ar putea pune întrebarea dacă, într-o proporţie însemnată, ea este acelaşi lucru cu ceea ce oamenii din trecut înţelegeau prin „educaţie". Georges Sorel, Mill, Nietzsche, dar şi diferiţi neo-conservatori de mai tîrziu ar putea nutri destule îndoieli, găsind că, poate, într-un anume fel şi într-un sens mai profund, ea a rămas totuşi utopică, fiindcă neconcordantă cu idealul ei.

Teoria social-economică şi politică a lui Marx a fost o utopie? Pentru unii, Marx e, dimpotrivă, un adversar hotărît al utopiei, pentru alţii, el a rămas marele ei promotor. Ion Iliescu pe 22 decembrie 1989, ca şi Mihail Gorbaciov, ceva mai înainte, nu credeau că socialismul ca atare este o utopie, ci doar că realizarea lui prin dictatura proletariatului, preconizată totuşi de Marx, i-ar fi trădat sau „întinat" idealurile. „Se poate considera cu adevărat ceea ce a făcut Stalin drept o expresie a socialismului? Nu! Dmpotrivă a fost o contrarevoluţie în stare pură" — scria în acelaşi ton şi A. Iakovlev, unul din consilierii lui Gorbaciov.[20] Aşadar, socialismul ar fi realist ca model normativ şi ideal, în vreme ce pretenţia comunismului birocratic de fi a reprezentat, el singur, „socialismul real" nu ar fi exprimat decît o falsă reverie utopică sau un coşmar distopic.

Dar, dacă *Statul şi Revoluţia* a lui Lenin rămîne formularea unei „utopii periculoase" pentru adversarii, inclusiv socialişti, ai „dictaturii proletariatului", ce este *Statul evreu* al lui Theodor Herzl, devenit manifestul sionismului? La început, sionismul a fost tratat şi el, adesea, drept o „utopie periculoasă", ca de pildă de către publicistul vienez evreu Karl Kraus. Mai tîrziu, unii antisemiţi, precum Nae Ionescu la noi, au vrut să demonstreze că evreii sînt lipsiţi de simţ politic şi că, prin urmare, sionismul este „o sinucidere", fiind străin „de realitatea iudaică", deoarece, chipurile, „viaţa în diaspora este însăşi realitatea na-

[20] Alexandr Iakovlev, *Ce vrem să facem din Uniunea Sovietică*, Bucureşti, 1991, p. 42.

turală a evreilor".[21] Dar chiar și astăzi, cînd statul Israel este o existență empirică, unii ar putea susține că idealurile morale, umaniste, pacifiste și socialiste ale părinților săi fondatori au fost într-o anumită măsură pierdute, trădate sau abandonate și că, prin urmare, exista în „visul" sionist originar *ceva* autentic utopic, în sensul de imposibil și irealizabil.

Să ne gîndim apoi la proiectul actual, mult dezbătut, al unui tribunal penal internațional permanent (TPI), sub auspicii ONU, care să judece crimele de război, crimele împotriva umanității și genocidul, oriunde și oricînd s-ar petrece acestea. Desigur, mulți vor spune că un asemenea proiect este necesar și realist, dar alții vor obiecta că imparțialitatea unui astfel de tribunal este „utopică" și că, în absența unei forțe coercitive pe care numai marile puteri o pot pune la dispoziție — mari puteri a căror imparțialitate este contestabilă —, chiar cele mai bune decizii ale sale pot rămîne pe hîrtie. De asemenea, unii critici, în acord cu teoria lui Huntington despre „ciocnirea civilizațiilor", vor avea obiecții față de o legislație internațională unică, aplicabilă nu doar statelor, dar și indivizilor trăitori în civilizații diferite. Unii dintre ei vor vedea aici o nouă manifestare a imperialismului omului alb de a impune standardele sale restului lumii, atunci cînd acestea îi sînt favorabile. Alții, precum SUA în acest moment, vor susține că TPI ar putea să favorizeze diferite regimuri tiranice din Lumea a treia, tratînd drept justițiabile acțiunile americane împotriva terorismului internațional. Pe scurt, pentru toți aceștia, TPI, cu scopurile declarate și posibilitățile sale efective, ar semăna cu un proiect utopic, și asta nu neapărat fiindcă nu ar putea exista o instituție de acest tip și numită astfel, dar mai ales fiindcă — cred ei — ea nu și-ar putea realiza misiunea atribuită.

[21] *Apud* Leon Volovici, *Ideologia naționalistă și „problema evreiască" în România anilor '30*, București, 1995.

Unii eurosceptici au văzut un element utopic chiar și în construcția Uniunii Europene, cu ambiția sa de a reuni reprezentativitatea democratică cu eficiența la nivelul unui continent atît de diversificat ca Europa. Firește, UE este acum o prezență empirică, dar, cu tendința ei manifestă de a deveni un monstru birocratic supranațional și supra-reglementat, oare mai corespunde existența ei empirică idealurilor democratice care i-au stat la bază? Dar, dacă nu va exista un fel de super-stat, va putea Europa să vorbească cu o singură voce în chestiunile grave de securitate și politică externă? Mulți se îndoiesc. Și atunci, nu au fost și nu sînt idealurile respective și însăși ideea de unitate europeană utopice?

De asemenea, dacă unii disting elemente utopice în „globalizare“, alții le descoperă în fundamentalismul islamic, ori, precum conservatorii și neo-liberalii, ca Michael Oakeshott, Isaiah Berlin, sau Friedrich Hayek, în planificarea de tip socialist și comunist, dar și în „statul-providență“ al cărui succes postbelic pare să fi fost de netăgăduit. La sfîrșitul secolului al XIX-lea, știința părea să ofere cheia universală pentru marile probleme ale omului, iar ambiția aceasta le apărea majorității occidentalilor epocii drept perfect legitimă și realistă. Azi, această pretenție ni se pare utopică, deși știința a avansat mult de atunci. Să avem noi dreptate? Sau ne-am pierdut noi credința, care nu doar „mută munții“ — cum stă scris — dar chiar, cumva, îi face să existe?

De fapt pînă și idealul democrației liberale este considerat uneori o utopie sau un „mit“. Istoricul Lucian Boia, de pildă, scrie: „Înțeleasă în sensul ei complet, democrația e nici mai mult, nici mai puțin decît o utopie; i-ar fi și imposibil să-și țină toate promisiunile, exorbitante și contradictorii.“[22] Partizanii ei ar putea totuși argumenta, la fel ca și partizanii marxismului cîndva, că eșecurile de-

[22] Lucian Boia, *Mitul democrației*, București, p. 151.

mocrației liberale nu se datorează proiectului în sine, ci aplicării sale defectuoase într-un loc sau într-altul. Dar atunci ce motiv avem să acceptăm în cazul democrației un asemenea argument și să-l respingem în cazul comunismului? Sau nu avem? Numai că, dacă lucrurile stau în ultimul fel, prin ce ar fi democrația mai acceptabilă, mai adecvată vieții sau mai credibilă ca *ideal normativ* decît utopiile colectiviste? Să fie îndestulător, după cum sugerează istoricul menționat mai sus, că aparent democrația liberală a cîștigat deocamdată pariul cu istoria, sau că e proclamată drept cea mai bună orînduire dintre altele foarte rele, ce-i drept?

Și, ca să luăm un alt exemplu, oare de ce proiectul federației dunărene a „Austriei Mari", propus cîndva, înainte de primul război mondial, printre alții, și de Aurel C. Popovici, e considerat a fi fost o „utopie" în mai mare măsură decît proiectul alternativ wilsonian, devenit practica micilor și belicoaselor state-națiuni central și est-europene, a căror mizerie o descrisese atît de realist, s-ar spune, István Bibó? Să rămînă singurul motiv acela că primul proiect nu s-a realizat, iar al doilea — da? Ar însemna să pariem pe determinarea absolută a istoriei și, în stilul lui Hegel, să echivalăm faptul întîmplat cu rațiunea și necesitatea. Unii ar putea afirma, pe de altă parte, că proiectul federativ danubian a fost pur și simplu „asasinat" o dată cu împușcarea arhiducelui Franz-Ferdinand, partizanul unor reforme ale dublei monarhii, și că această circumstanță, ținînd de contingentul istoriei, nu poate fi utilizată pentru a-l trata ca nerealist! De asemenea, s-ar putea susține că de fapt și proiectul wilsonian a fost utopic în măsura în care el a sperat că micile state-națiuni central și est-europene vor putea păstra pacea și vor respecta minoritățile naționale. Cît de dezastruos a eșuat mai ales în Balcani acest ideal, ce părea la vremea lui realist, se știe prea bine!

Irealismul sau utopicul se pot întîlni, virtual, pretutindeni, ceea ce, evident, diluează pînă la proporții homeopatice fertilitatea conceptului: pentru Alasdair MacIntyre chiar noțiunea de „drepturi ale omului", atît de importantă în practica politică și juridică din zilele noastre, este irealistă și utopică: „...*adevărul e simplu* — scrie el prea plin de siguranță — *iar a crede în astfel de drepturi e totuna cu a crede în vrăjitoare și licorne*"[23]. Pe de altă parte, unii critici de stînga ai liberalismului nu au pierdut ocazia de a reproșa neo-liberalilor utopismul, cum face Christian Jambet, într-un articol intitulat semnificativ „Hayek ou l'utopie libérale"[24], sau Barbara Goodwin (care uită de caracterizarea pozitivă dată de ea utopiei ca „experiment contrafactual") și contraatacă, scriind: „argumentul «mîinii invizibile» a lui Adam Smith este prototipul celebru al utopiei laissez-faire-ului, iar «catallaxia» lui Hayek capătă o aparență asemănătoare utopică... Democrația liberală este un exemplu viu al defectelor utopiei realizate..."[25]

Putem, desigur, multiplica exemplele echivoce de acest tip: A-i uni pe oameni printr-o limbă universală artificială ca *esperanto* a însemnat, pesemne, o speranță utopică. (Deși — cine știe — poate că, la un moment dat, Uniunea Europeană lărgită va decide să se doteze și cu o limbă de comunicare internațională, iar aceasta ar putea fi, foarte verosimil, *esperanto*.) Dar a crede că-i poți uni pe oameni prin Internet ce mai înseamnă? Realism? Sau distopie? Destui văd în Internet marea utopie comunicațională a postmodernității care aspiră cu un fel de *hybris* să înlocuiască realitatea relațiilor umane prin virtualul himeric al ciberspațiului.

---

[23] Alasdair MacIntyre, *Tratat de morală. După virtute*, București,1998, p. 93.

[24] *Revue des Deux Mondes*, aprilie, 2000.

[25] Barbara Goodwin and Keith Taylor, *The Politics of Utopia*, Londra, 1982.

Și dacă uniformizarea și raționalizarea republicane excesive impuse de Revoluția Franceză au constituit pentru gînditorii conservatori, ca de Maistre sau Burke, semne ale gîndirii utopice, paseismul romantic contra-revoluționar, catolic și legitimist, de felul celui promovat de același Joseph de Maistre sau de Charles Maurras, să fi purtat cumva cu sine, indelebilă, marca realismului?

De asemenea, oare la noi realiști au fost cei care, precum Titu Maiorescu, au făcut procesul liberalismului pașoptist pus sub deviza „formei fără fond" și au denunțat presupusa artificialitate a importurilor instituționale occidentale? La fel, au fost realiști Eminescu, Iorga, apoi sămănătoriștii, gîndiriștii și ortodoxiștii, precum Nae Ionescu sau Nichifor Crainic, care au acuzat modernizarea ca fiind artificială, mecanică, lipsită de organicitate și incapabilă să exprime realitățile „neamului"? Sau, dimpotrivă, realiști au fost tocmai liberalii, precum Brătienii, Eugen Lovinescu sau Ștefan Zeletin care criticau neo-conservatorismul sau dreapta radicală, devenite repede etnicism izolaționist și antimodern, obsedate de reconstituirea unei Arcadii mioritice? E curios și chiar ironic de constatat cît de simetrice sînt de fapt acuzațiile de dispreț față de exigențele „vieții", învinuirile reciproce de fabulație himerică. Cum a observat Sorin Antohi, Eminescu scria, pe de-o parte, că „toate cărțile cîte au încercat vreodată de a stabili o normă absolută pentru organizarea statelor cată a se privi ca neizbutite, începînd cu statul platonic și sfîrșind cu eroarea „contractului social".[26] Dar, notează Antohi în continuare, același Eminescu predica utopia originilor în limbă, în politică, în social, lansînd îndemnul, să recunoaștem, parcă nu foarte realist și urmat de tracomanii de mai tîrziu: „totul trebuie dacizat oarecum de acum înainte!". Se vede astfel în ce fel „utopia" a fost de-

[26] Sorin Antohi, *Civitas imaginalis. Istorie și utopie în cultura română*, București, 1994, pp. 110–112.

finită *complet simetric* de către cele două tabere — liberali, respectiv, tradiționaliști: într-un caz ea coincidea cu „neamul" și substanța sa rurală presupus eternă, în alt caz — cu „modernizarea", „contractualismul" sau „capitalismul burghez"!

Pe deasupra, să ne întrebăm ce vrem să spunem atunci cînd vorbim despre „pericolele gîndirii utopice": că obiectivul propus e realizabil tehnic, dar indezirabil din punct de vedere etic, social sau politic, precum clonarea în zilele noastre? Sau că, în fond, el este irealizabil istoric pe termen ceva mai lung, deoarece se opune naturii umane, istoriei, „progresului" etc. și că a-l urmări totuși ar presupune eforturi inutile, sacrificii disproporționate și eșec final, așa cum a fost cazul cu „economia planificată"? Dar sacrificiile sînt disproporționate față de ce? Față de predicțiile modelului inițial, față de un ideal normativ abstract, de nevoile concrete ale oamenilor, ori de viețile lor individuale? Și apoi eșecul se datorează scopului fals, mijloacelor neadecvate, sau aplicării defectuoase ori trădătoare în practică a unui scop nobil? Iar în acest din urmă caz, cînd pronunțăm cuvîntul „utopic", ne delimităm de scopul inițial, sau de modalitatea în care el a ajuns să fie transpus în practica empirică? Sau de amîndouă?

4. Autorul unei foarte solide și poate chiar mult prea cuprinzătoare antologii utopice (întinsă în timp de la egiptenii antici pînă în 1998), John Carey[27], oferă în introducerea la antologie următoarea definiție simplă: „Pentru a conta ca o utopie, un loc imaginar trebuie să fie o expresie a dorinței. Pentru a conta ca o distopie, el trebuie să fie expresia unei spaime." Și apoi adaugă: „scopul tuturor utopiilor, într-o măsură mai mare sau mai mică, este să-i elimine pe oamenii reali... Într-o utopie oamenii reali nu pot exista, pentru motivul evident că oamenii reali constituie lumea pe care o cunoaștem."

[27] *The Faber Book of Utopias, edited by John Carey*, Londra, 1999.

Am putea cădea de acord cu această definiție într-adevăr simplă, dacă un diavol cîrcotaș nu s-ar strecura la mijloc și nu ne-ar face să ne întrebăm *cine* sînt în fond „oamenii reali“ și *cum* putem să ne asigurăm că am dat tocmai peste ei și nu, dimpotrivă, peste cine știe ce făpturi imposibile de ficțiune. Căci evident, de îndată ce îi descoperim pe acești „oameni reali“ ca locuind într-un proiect oarecare, acesta nu va mai putea fi numit „utopic“!

Din păcate, opiniile rămîn extrem de diferite în această privință, „lumea pe care o cunoaștem“ este prezentată în maniere foarte diferite, iar rațiunile invocate sînt mereu serioase și grave, chiar dacă mereu incompatibile între ele: pentru platonizanți, de pildă, numai Omul în sine, sau măcar copia lui cea mai asemănătoare reprezintă, chiar *sînt* realitatea și nu putem cunoaște, în sensul autentic al cuvîntului, decît o astfel de lume. La fel vedeau lucrurile platoniștii din Evul Mediu, numiți, cum bine se știe, chiar „realiști“, deoarece ei susțineau că „*universalia* (adică genurile universale) *sunt realia*“. Cu totul pe dos însă judecau atît adversarii lor, nominaliști, cît și, mai tîrziu, cineva ca Joseph de Maistre. Acesta, în chipul lui Antisthenes în Antichitate, lua în derîdere platonismul difuz din care se inspiraseră *les philosophes* în secolul al XVIII-lea: „Nu există oameni în lume. În viața mea am văzut francezi, italieni, ruși; grație lui Montesquieu știu că poți fi chiar și persan. Dar declar că nu am întîlnit niciodată Omul și că, dacă el există, aceasta se întîmplă fără știința mea!“[28] De Maistre se considera pe sine, desigur, realist, dar în cu totul alt sens decît medievalul Bernard de Chartres sau Diderot. Și totuși, cînd vorbim despre „drepturile omului“, îi urmăm mai curînd, chiar dacă în spirit și nu în detaliu, pe „les philosophes“ și pe Platon! Diogene umbla cîndva cu lampa aprinsă în plină zi deoarece — le declara el tuturor — căuta să vadă un „om autentic“. Alerga el după o utopie a empirismului absolut, sau dimpotrivă, exigența lui con-

[28] *Apud* Alain Finkelkraut, *Înfrîngerea gîndirii*, București, 1992, p. 19.

tura o normă dezirabilă a realității umane exemplare, non-empirice și, în consecință, ar trebui cu toții să ne pregătim lămpile minții?

Dificultatea adevărată nu ar fi, așadar, aceea de a detecta semnele utopiei sau pe ale „gîndirii utopice", ci mai curînd de a identifica antonimul acestora: realitatea, natura, autenticitatea, adevărul, plauzibilul, istoria reală, gîndirea realistă, „lumea pe care o cunoaștem", sau cum vrem să-i mai spunem. De aceea, a fi siguri că se respectă *adevărul, realitatea, natura* cînd este vorba despre om și ale sale (și nu despre roci, stele sau neutroni) nu reprezintă deloc o operațiune de rutină. A te îmbrăca, a te spăla de mai multe ori pe zi, a mînca mîncare gătită par astăzi, pentru occidentali cel puțin, a fi natura umană însăși; dar n-a fost așa întotdeauna! Chiar acum, pentru „naturiști" numai nudul este natural; și, nu foarte de demult, igiena corporală era tratată de oameni foarte serioși drept un lux artificial și decadent. Vaccinarea este și astăzi considerată de unele secte religioase a fi împotriva naturii date de Dumnezeu. Pentru Lao-tse, chiar și podurile și drumurile erau antinaturale, dezgustătoare și trebuiau, în consecință, evitate, ceea ce marele înțelept chinez a și făcut, refugiindu-se la „barbarii din vest" care, ignorîndu-le, erau — zice-se — mai naturali și mai fericiți. Dar nici noi, „barbari din vest", de multă vreme denaturați, nu stăm, și nu am stat mai bine! Pentru oamenii secolului al XVII-lea, antropofagia apărea drept un act împotriva naturii umane; dar în secolul următor, unii filozofi au văzut în canibalism numai un fruct al obișnuinței și al convenției sociale: consumul cărnii de om, în sine, nu ar fi fost, prin urmare, nici mai licit, nici mai ilicit decît al celei de pui (decît care era crezut a fi totuși mai gustos!), ci doar (relativ) în mai mare măsură contrar uzanțelor din așa-zisa „lume civilizată"![29]

---

[29] Cătălin Avramescu, *Filozoful crud. O istorie a canibalismului*, București, 2003.

Pentru unele dintre personajele din *Banchetul* lui Platon, precum poetul comic Aristofan, relațiile homosexuale între doi bărbați sau dintre două femei erau la fel de naturale ca și cele heterosexuale: atracția sexuală era explicată ca tendință de a reface Omul originar care era, în mod natural, o ființă dublă în cîte trei specii — dublu-bărbat, dublă-femeie și femeie-bărbat sau hermafrodit. Și cam la fel avea să gîndească mult mai tîrziu Fourier, ale cărui falanstere, considerate de realiștii vremii drept „utopii", propuneau respectarea a ceea ce azi, ajuns o banalitate, se numește „preferințele sexuale" ale oamenilor. La creștini, considerați utopici periculoși pe vremea lui Nero și chiar a împăratului-filozof Marcus Aurelius, dimpotrivă, relațiile homosexuale au fost descrise ca „acte împotriva naturii" și, atunci cînd creștinii au luat puterea, asemenea acte au fost pedepsite aspru, sau măcar condamnate religios atunci cînd n-au mai putut fi pedepsite. Oare cine avea dreptate? Aristofan, Marcus Aurelius, Fourier, ori apostolul Pavel? Mai mult, dacă astăzi marea majoritate a oamenilor consideră moartea ca pe un lucru, desigur, trist, dar natural, nu aceeași pare să fi fost opinia multor oameni din vechime, inclusiv a celor, altminteri plini de geniu, care au scris Cartea Facerii. Pentru aceștia moartea părea să fi fost numai un accident, rezultatul unei erori de conduită, oricum ceva distinct de natura originară a omului. Altfel ei nu l-ar fi pus pe Dumnezeu să-l prevină pe Adam: „Din toți pomii grădinii vei mînca; dar din pomul cunoștinței binelui și răului să nu mănînci, fiindcă în ziua în care vei mînca din el, vei muri!"

În general atunci, realitatea este ceea ce sîntem în mod efectiv, așa cum susțin empiriștii, sau ceea ce putem fi, cum pretind raționaliștii? Sau mai bine, ceea ce am fost cîndva, cum cred tradiționaliștii? Sau ce simțim în adîncul nostru că sîntem, cum afirmă unii mistici? Sau încă și mai bine: ceea *ce trebuie să fim*, presupunînd că știm ce trebuie să fim? Abatele Sieyès spunea că adevărata știință politică se re-

feră nu la *ceea ce este*, ci la *ceea ce trebuie să fie*. Propunea el, așadar, o știință utopică sau una realistă? Iar cînd *Encyclopaedia Britannica* definește „utopicul“ ca *„denotînd o reformă vizionară care tinde să fie idealistă la modul imposibil“*, oare definirea „modului imposibil“ și, inevitabil, aceea a antonimului său, se poate face efectiv, în ceea ce privește natura omenească și problemele sale eterne, dintr-o perspectivă obiectivă și absolută? Dar în afara unui Micromégas sosit din Sirius ca în romanul lui Voltaire, cine mai are dreptul să ne prescrie o dată pentru totdeauna „modul imposibil“ și „modul realist“?

După părerea mea, soluția aici, ca și în multe alte situații similare, nu depinde, probabil, atît de o analiză a unor *caracteristici obiective, presupus esențiale* ale unui *lucru*, cît de înțelegerea *sensului unei relații: atitudinea noastră* față de proiectul propus: îl împărtășim, ne convine și ținem la autorul lui? Ne plac sau ne atrag concluziile sale? Vom trata atunci proiectul ca fiind realist sau rațional, sau posibil, sau fezabil, sau viabil, sau măcar vom căuta argumente pentru a ne convinge că lucrurile stau astfel; iar dacă le vom căuta insistent, nu am nici o îndoială că le vom și găsi! Dimpotrivă, în momentul cînd proiectul sau obiectul său ne vor displăcea prin metoda sau implicațiile lor, sau dacă îi vom urî sau antipatiza pe autorii săi, vom califica proiectul drept utopic, înțelegînd prin aceasta că îl credem imposibil, contradictoriu, absurd, irațional, „contrar vieții“, moralei, rațiunii și, în general, nociv.

De unde și ceea ce vom numi „regula reversibilității“: este utopic întotdeauna proiectul adversarului și este realist proiectul prietenului! În fapt, susțin că distincția atît de curent folosită, utopic-realist, nu se referă la o esență sau la o substanță și că nu o aplicăm pentru a desemna o *realitate obiectivă* sau *măsurabilă*, determinabilă experimental sau conceptual, independentă de varii circumstanțe și contingențe. Utilizarea termenilor „utopic“ și „realist“ nu

face decît să descrie propria noastră relație afectivă sau pasională cu un proiect, sau cu implicațiile teoretico-practice ale respectivului proiect, sau cu autorul proiectului, ori cu cei pe care el îi reprezintă sau pretinde că îi reprezintă.

Altminteri, dacă ne vom sili să recunoaștem urmele și tiparele formale ale unei distincții obiectivabile, raționale și substanțialiste, ne vom încurca, după opinia mea, în ghemul unor complicații enorme. Într-adevăr, *cine* e mai îndreptățit să stabilească *care* este natura umană, și *cum* anume este ea? Savanții, oamenii politici, filozofii, talibanii, artiștii, statisticienii — cu toții emit pretenții pline de autoritate în acest sens pentru cei care îi ascultă respectuos sau îi cred pe cuvînt. Empiriștii, de pildă, își fac iluzii mari, dacă își închipuie că au un acces privilegiat la realitate și că ajung acolo mai sigur decît raționaliștii. Nu susțin cîtuși de puțin că statisticile și „faptele" sînt întotdeauna trucate sau că experimentele de laborator sînt părtinitoare. Dar știm măcar de la Thomas Kuhn că principiile experimentalismului, standardele sale științifice etc. rămîn mereu strîns asociate paradigmei științifice dominante. Astăzi experimentalismul și statistica sînt la modă. Dar sînt ele neapărat și expresia *adevărului*, sau mai curînd cercetătorul își configurează și își edifică prin ele *propriul adevăr?* Acum o sută de ani, Max Weber recunoștea: „«Obiectivitatea» cunoașterii în științele sociale depinde mai degrabă de faptul că datul empiric este raportat în permenență la idei de valoare, singurele care îi conferă valoare cognitivă."[30] Altfel spus, „realitatea" pare să se construiască prin implicarea afectivă a cercetătorului, mai ales a celui din științele sociale și umane, oricît de centrat exclusiv asupra „faptelor", presupus independente de valori, s-ar dori acest admirabil cercetător.

[30] Max Weber, „Caracterul obiectiv al cunoașterii în domeniul științelor sociale și politice" în *Teorie și metodă în științele culturii*, Iași, 2001, p. 65.

Probabil, deci, că mai ales în domeniul istoriei, și în general în cel al disciplinelor umane și sociale, înclinațiile noastre decid, atunci cînd nu dispunem de darul profeției: cum am fi putut altminteri hotărî, de pildă, pe la 1960, că proiectul Uniunii Sovietice este utopic, în timp ce acela al Uniunii Europene — nu?

Aristotel susținea în *Poetica* teza că tragedia este *mai filozofică*, în termenii lui deci *mai realistă*, decît istoria, deoarece, în vreme ce prima este plasată sub necesitate, cea de-a doua este rezultatul contingenței. Este atunci Macbeth mai *real* sau nu decît Cezare Borgia, eroul istoric al „realistului" Machiavelli? Din nou *regula reversibilității* ne spune că totul depinde de acela dintre ei — Aristotel sau Machiavelli — cu care sîntem în prealabil în acord ideologico-afectiv. (Și în fond, ceea ce contează aici este experiența noastră de viață și felul în care o valorificăm: credem în destin și necesitate, sau în libertatea de a-ți determina soarta?) Căci e clar că din punct de vedere strict conceptual putem fi de acord cu oricare dintre ei. Proiectul empirico-istorico-realist nu e în sine nici mai puțin, nici mai mult utopic decît proiectul raționalist-normativ-idealist. Caracterizarea lui într-un fel sau într-altul, cu sublinierea etico-axiologică respectivă, mi se pare în mod decisiv influențată de antipatia sau simpatia ideologică pe care i-o purtăm în prealabil lui, consecințelor lui în ceea ce *ne* privește, sau autorilor respectivi.

Tot așa, pentru școlarii români Gelu, Menumorut etc. sînt niște figuri *reale* și eroice ale istoriei naționale, iar „teza continuității" exprimă adevărul însuși pe care numai inamicii națiunii române, pesemne, nu-l recunosc; dar pentru școlarii unguri ar fi vorba despre ficțiuni sau mituri istorice ale unui „inamic ereditar" — adică, spus altfel, despre un proiect istorico-național utopic. Cine are dreptate? Acordul nostru prealabil sau relația național-ideologică cu figurile și tezele istoriei par, așadar, mereu să ne

ghideze caracterizările, iar „adevărul" și „realitatea" sînt reconstruite diferit de fiecare parte.

Și un alt exemplu local: Ioana Pârvulescu a reconstituit într-un mod plin de culoare și de viață „Bucureștiul interbelic"[31], pornind de la jurnalele ținute de scriitori, de la articolele de gazetă și de la alte asemenea documente „minore", mai curînd „extraliterare". Sentimentul care a determinat reconstrucția pare să fi fost nostalgia pentru o insulă de „normalitate", strînsă între două catastrofe ale războaielor mondiale și a ceea ce a urmat după al doilea, proiectată însă și ca un model normativ pentru un posibil viitor al nostru. Documentele de la care ea pleacă sînt, în sine, incontestabile, dar cine ne asigură de relevanța și semnificația lor în ansamblu pentru „Bucureștiul interbelic", și deci de „realitatea" reconstituirii în cauză? După părerea mea nu avem nici un *criteriu obiectiv* pentru a obține o atare asigurare. E de crezut că o atitudine ideologică prealabilă, anumite sentimente și resentimente față de istoria României din prima parte a secolului XX și față de epoca comunistă și postcomunistă, un „Weltanschauung" compatibil cu cel al Ioanei Pârvulescu vor colora cu „realism" această versiune de „București interbelic". Altfel spus, nu documentele nasc de la sine, prin „generațiune spontană", sentimentele calde ale autoarei privitoare la „normalitatea" pierdută a acelei lumi, ci asemenea sentimente sînt cele care „încălzesc" într-un mod aparte anumite documente, încastrîndu-le în montura de metal prețios a „realității". O altă atitudine însă, a altcuiva, cu atașamente afective diferite, ar putea marca această reconstituire cu sigiliul „utopicului" și „fictivului".

Hume denunța cîndva ceea ce s-a numit mai tîrziu de către G.E. Moore „eroarea naturalistă": *a deduce o normă sau o valoare dintr-un fapt*. Dar impresia mea este că, de multe ori, lucrurile stau exact invers: dintr-o valoare *pozitivă* (din

[31] Ioana Pârvulescu, *Întoarcere în Bucureștiul interbelic*, București, 2003.

punctul nostru de vedere) deducem adesea că un lucru este „un fapt", în timp ce dintr-una *negativă* — că este o iluzie, o himeră sau o utopie!

Să presupunem atunci că vrem să știm: sînt femeile egale cu bărbații? Copiii trebuie să fie crescuți de comunitate sau de familiile lor? Ce e determinant în natura omului: educația sau ereditatea? Eugenia este folositoare sau abominabilă? Există sau nu drepturi ale individului uman ca atare, sau toate drepturile rezultă din și în comunitatea în care el trăiește? Egalitatea este sau nu preferabilă libertății? Civilizația ne-a corupt sau ne-a umanizat? Eutanasia este sau nu licită? Clonarea este acceptabilă etic sau politic? Televiziunea descrie realitatea, sau nu e ea decît o utopie spectaculară a manipulării? A răspunde la asemenea întrebări sau la altele de același fel și, în consecință, a proiecta societăți umane corespunzătoare înseamnă, firește, a decide *în ce fel este natura omenească autentică*. Dar a decide într-un fel sau într-altul mi se pare în mare măsură ghidat de preferințele, pasiunile și interesele noastre teoretice și practice prealabile.

Dacă, de pildă, îl antipatizăm pe Rousseau și detestăm din experiență sau intuiție socialismul care s-a revendicat de la el, vom considera că felul trandafiriu în care el descrie „starea de natură" este idilic și utopic și că descrierea sumbră a lui Hobbes este realistă. Dacă însă detestăm liberalismul, în baza unei experiențe diferite, Rousseau ne va apărea realist, în timp ce în prezentarea „stării de natură" a lui Hobbes — unde omul este o brută agresivă și mizerabilă în război cu toți semenii — vom vedea o caricatură, o ficțiune „periculoasă" și, în stilul Barbarei Godwin, o utopie fondatoare a neo-liberalismului thatcherist. Pentru A. MacIntyre — după cum am văzut — „drepturile omului" sînt utopice și posedă un grad de ficțiune la fel de mare cu cel al licornelor sau al vrăjitoarelor, deoarece, fără îndoială, el privește cu suspiciune filozofia Luminilor de la care se revendică în fond noțiunea de „drep-

turi ale omului". Comparația lui MacIntyre este profund sofistică.[32] Dar în discuția de față nu aceasta este important, ci doar împrejurarea că, fără să fim considerați nebuni sau ignoranți, putem liniștiți nega faptul că „natura umană" ar implica „drepturi universale", de unde rezultă că am putea construi proiecte care ar trage consecințele acestei negări. Pentru cei care au scris Carta Națiunilor Unite, în schimb, asemenea drepturi sînt o realitate indiscutabilă, iar încercarea de a le contesta abia ar constitui o „utopie periculoasă"! În ochii intelectualilor umaniști de azi, ale căror cărți se vînd greu, televiziunea descrie un spațiu utopic (virtual, himeric), primejdios (pe care însă în secret ar dori să-l ocupe); pentru politicieni, oameni de afaceri și mai ales jurnaliști, tocmai cărțile acelor intelectuali sînt privite cu condescendență sub motiv că sînt „elitiste" și „departe de viața reală"!

Și totuși, chiar nu e cu putință să apreciem obiectiv realismul unui anumit proiect, independent de simpatia pe care i-o purtăm sau nu autorului său, ori de înclinația pe care o arătăm principiilor și consecințelor sale ideologice și filozofice? În cazuri simple — de pildă, dacă cineva ne propune un proiect de vacanță — obiectivarea noastră este probabil cu putință. Totuși, chiar și în această situație există puternica tendință ca, dacă nu agreăm prea mult persoana sau anturajul ei, să inventăm pretexte „obiective" pentru a nu pleca la drum. De asemenea, în cazul proiectelor pur tehnice — a construi un anumit pod peste un anumit rîu — se poate stabili cu destulă certitudine dacă, în limi-

[32] Într-adevăr, faptul că nu se pot aduce argumente decisive în favoarea existenței drepturilor omului nu demonstrează că aceste drepturi nu există, așa cum imposibilitatea de a demonstra, deocamdată, existența vieții pe alte planete nu demonstrează inexistența acesteia. Dimpotrivă, putem aduce argumente serioase împotriva existenței licornelor și a vrăjitoarelor, dacă ținem să rămînem în cadrul științelor naturii, dar nu putem aduce argumente la fel de pertinente împotriva existenței drepturilor omului.

tele unor parametri dați, podul este sau nu fezabil. (Și, interesant: în asemenea situații tehnice, un proiect nerealizabil în parametri tehnici convenționali nu va fi numit „utopic", ci mai curînd „eronat".)

Numai că, în cazul proiectelor mai complexe, care implică valori și propun judecăți axiologice asupra felului oamenilor de a fi, de a gîndi, de a trăi, de a procrea, de a se conduce intervine, explicit sau nu, spectrul incert al „naturii umane". „Înțelegerea a ceea ce înseamnă să fii om este esențială pentru succesul și coerența oricărui proiect politic" — scrie cu curaj un cercetător[33]. (Se poate presupune de aici că o înțelegere eronată a naturii umane va conduce proiectul la eșec, scoțîndu-l din realism și aruncîndu-l în utopie.) Dar „ce însemnă să fii om"? Eu unul habar n-am. Căci, mă tem că dacă se poate spune ceva precis și obiectiv despre om, aceasta este că *nu se poate spune ceva precis și obiectiv* despre om. Știm că albinele, crocodilii, vulpile sau viermii de mătase ființează într-un anumit fel determinat. Dacă există, chiar și îngerii sînt într-un fel determinat, după cum ne asigură specialiștii în materie. Dar este o veche înțelepciune că proprie omului este tocmai indeterminarea; limitele umanului sînt atît de penetrabile, de flexibile și constituția sa posedă o geometrie atît de variabilă încît aproape orice poate fi caracterizat (sau a fost caracterizat de-a lungul timpurilor) ca fiind deopotrivă „conform naturii", și „împotriva naturii" omului.

Așa stînd lucrurile, nu avem nici un indiciu *a priori* că, de pildă, există ceva obiectiv în a caracteriza căsătoria monogamă ca utopică și a caracteriza amorul liber, poligamia sau căsătoria homosexuală ca realiste, mai degrabă decît invers. (Judecînd după declinul căsătoriei monogame în societățile postindustriale, judecata nici nu ar mai

---

[33] Filon Morar, „Măsură și echilibru" în *Studia politica*, vol. III, nr. 1, 2003, p. 35.

părea din cale-afară de provocatoare.) Probabil însă că simpatia, respectiv antipatia noastră pentru una sau alta dintre aceste forme de legitimare a unirii sexuale dintre oameni ne va determina modul caracterizării, atunci cînd convenientele culturale, *political correctness*, sau un scepticism incorijibil nu ne vor atenua judecățile prea tranșante.

De asemenea, nu vom avansa prea mult dacă vom încerca să susținem că utopicul este orice se abate de la realitatea empirică: aceasta, fiindcă pentru mulți adevărata realitate este ceea ce *se cuvine să fie*, și nu ceea ce există empiric, iar asta se întîmplă pentru că asemenea oameni nu se învoiesc să reducă existența la empiric. Nici nu vom invoca criteriul lui Karl Mannheim, afirmînd că „utopică" este filozofia claselor în ascensiune, așa cum este ea privită dinspre clasele aflate la putere. Într-adevăr, nu avem de unde ști prea bine dacă un anumit proiect este cu adevărat al „claselor în ascensiune". Marxismul s-a pretins astfel, dar pretenția sa, avînd în vedere istoria care a urmat, nu e deloc indisputabilă. Și de fapt, care sînt la un moment dat „clasele în ascensiune"? Am dificultăți să decid. În anii '60 ai secolului trecut, stînga comunistă ortodoxă din Occident atribuia acest nobil rol proletariatului, în vreme ce stînga maoistă sau troțkistă se orientase spre tineret și studenți. Cît despre liberali, pentru ei „clasele în ascensiune" sau „progresiste" rămîneau „clasele de mijloc", burghezia. Asta ca să nu mai vorbim despre conservatori, care resping pur și simplu seriozitatea distincției. Vom decide așadar mai întîi ce preferăm să fim: liberali, conservatori, comuniști, troțkiști, neofasciști, feministe etc., și abia apoi se va ști, în termenii lui Mannheim, ce anume caracterizăm drept „realitate" și ce anume drept „utopie"!

Prin urmare, susțin din nou *regula reversibilității:* singurul criteriu rațional de desemnare a unui proiect ca realist sau nu rămîne *descrierea propriei noastre relații afective cu proiectul respectiv.* Dacă sîntem de partea lui Sofocle și a principiului estetic atribuit lui din Antichitate, anume că i-ar

reprezenta pe oameni *așa cum ei ar trebui să fie*, el va fi realistul, deoarece — vom spune — realul este normativul, modelul reprezentativ și nu empiricul. Dar dacă preferința noastră (artistică, ideologică, filozofică) se va îndrepta spre Euripide, cel care — cum se spunea — i-ar fi reprezentat pe oameni *așa cum sînt* (adică așa cum sînt empiric), atunci realistul va fi acesta din urmă și la fel vor fi toți cei care vor umbla pe urmele lui. Și în fond, cum am putea să aflăm cum stau lucrurile „cu adevărat" și care este „realitatea în sine", în absența vreunei înclinații afective într-o parte sau o alta? Ar fi posibil, numai dacă, de exemplu, am ști să decidem la modul obiectiv că gemetele baroce ale Hecubei lui Euripide spun mai mult despre „adevărata natură" omenească decît stoicismul clasic al Antigonei. Dar spun oare?

## *II. Cine arată în sus și cine arată în jos?*

1. Aceste considerații pot apărea șocante prin *relativismul* lor sceptic. Cerîndu-i cititorului ca, deocamdată, *să-și suspende judecata completă în privința lor*, să revenim la Platon și la Aristotel, la operele lor politico-filozofice respective, pentru a arăta că, și în ceea ce-i privește, se aplică *regula reversibilității*: felul în care intervine distincția utopism-realism este determinat de poziția pe care noi, ca observatori angajați și pasionați, deși n-o recunoaștem de obicei, o adoptăm, iar noțiunile de „realism" sau „utopism" descriu mai curînd relația noastră afectivă față de urmările presupuse ale proiectelor lor decît anumite particularități obiective ale proiectului în cauză.

Dacă standardul nostru de judecare va fi cetatea greacă în varianta ateniană a secolelor V-IV î.Cr., sau una apropiată de aceasta, e clar că *Republica* lui Platon se îndepărtează mult de respectivul standard: ca probă stau mai ales egalitarismul „paznicilor", comunizarea bunurilor, desființarea familiei, creșterea copiilor de către stat, fără ca aceștia să-și cunoască părinții adevărați, cenzura severă a artei, și bineînțeles, atribuirea întregii puteri „filozofilor". Dar dacă standardul este Sparta, deosebirea devine considerabil mai mică, chiar dacă domnia filozofilor nu ar fi devenit nici aici realistă. Pe de altă parte, propunerile lui Aristotel din *Politica* par mult mai rezonabile, și mai ales mai apropiate de ceea ce cunoșteau grecii în majoritatea cetăților lor. Aristotel critică, de altminteri extrem de sever, în Cartea a II-a a *Politicii*, colectivismul platonician,

arătînd că acesta, departe de a putea conduce la unitatea și la fericirea Cetății, nu poate antrena decît ruina acesteia.

Dar tocmai aici apare cea dintîi dificultate, legată de relația noastră cu proiectul respectiv: obiecția fundamentală a lui Aristotel *„cu cît ceva aparține în comun mai multora, cu atît se are mai puțină grijă de acel ceva"*[1] poate fi aprobată, firește, de cei care au trăit sub regimurile comuniste. Dar adversarii proprietății private — sosiți pe urmele lui Rousseau, ale lui Proudhon, ale lui Marx, și pînă la troțkiștii sau comunitățile hippie de azi — vor invoca mai întîi exemplul unor cooperative, al kibuțurilor israeliene, al unor ordine monastice, al *reducciones*-lor iezuite din Paraguay, al esenienilor din Antichitate etc. pentru a argumenta nu numai că propunerea lui Platon nu era deloc himerică, dar și că rezultatele obținute de anumite comunități colectiviste au fost uneori remarcabile. Chiar punerea în comun a femeilor și a bărbaților va fi privită cu simpatie de unele feministe radicale. Mai mult, ele ar putea spune, precum se scrie în *Manifestul partidului comunist*, dar schimbînd ce-i de schimbat: „comuniștii nu au nevoie să introducă comunizarea femeii; ea a existat aproape întotdeauna"[2]. Or, dacă a existat dintotdeauna, înseamnă că ea ține de natură și că e o ipocrizie a fi ascunsă. Ar rămîne doar să fie legalizată, ceea ce, în urma lui Platon, a și fost propus de unele programe, și nu neapărat ale libertinilor!

S-ar putea obiecta, desigur, că tocmai caracterul minoritar al experiențelor comuniste reușite sugerează că ele merg totuși „împotriva naturii". Obiecția rămîne însă șubredă, deoarece s-ar putea pretinde, dimpotrivă, că un ideal etic înalt, un model normativ și orientativ al uma-

[1] Aristotel, *Politica*, II, 1, 10.

[2] Karl Marx-Friedrich Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998, p. 29.

nității *nu poate și nici nu trebuie* să se regăsească în practica marelui număr. Sfîntul, profetul, eroul, geniul, ba chiar starul sportiv sau de cinema de azi sînt sau au fost *modele de performanță etică, religioasă, artistică sau profesională* pentru multe milioane de oameni, chiar dacă imensa majoritate a acestora a rămas foarte departe de realizarea efectivă a acelor modele. Or, nimeni nu poate susține că, din această pricină, asemenea modele ar merge „împotriva naturii omenești"; dimpotrivă, ar putea fi verosimil că „adevărata natură umană" își obține perfecțiunea greu, rar și că, tocmai de aceea, în aceste cazuri aparte, ea este cu atît mai prețioasă și mai dezirabilă de către cei mulți. Cîți înfăptuiesc exigențele morale trăite și cerute de Isus? Sau cîți actualizează capacitățile muzicale ale lui Mozart, sau pe cele științifice, ale lui Pasteur sau Einstein? Or, nu este „omul adevărat" exprimat tocmai de aceștia? De ce atunci n-ar sta lucrurile la fel și cu comunismul elitar platonician?

S-ar mai putea susține că adevărata problemă nu este însă de a alege, pînă la urmă, între proprietatea privată și proprietatea comună, ci este de a ști dacă o comunitate omenească care respectă proprietatea privată poate fi totodată *și fericită, și virtuoasă* (împlinită uman), așa cum i-o cere Aristotel, în sensul că, deopotrivă, majoritatea cetățenilor să fie fericiți, fiecare în parte, dar și cetatea întreagă, luată ca un tot, să fie astfel. Or, o astfel de pretenție ar putea fi socotită cu adevărat *utopică*, dacă este adevărat că inegalitatea, inevitabilă în cazul proprietății private, va duce la nenumărate conflicte. Aristotel își dă seama el însuși de riscuri și imaginează un expedient: „Evident că este mai bine ca proprietatea să fie particulară și numai folosința să se facă în comun. A educa spiritele pînă la acest grad de bunăvoință este mai cu seamă datoria legislatorului."[3] Dar

[3] Aristotel, *ibidem*, II, 2, 5.

cazurile în care un asemenea procedeu hibrid aduce nu numai eficiența, dar și fericirea participanților nu par a fi prea frecvente.

Dimpotrivă, Platon scapă de această dificultate, deoarece el subordonează fără șovăială fericirea individuală fericirii cetății: „Așadar, plămădim acum cetatea fericită și nu putem să așezăm deoparte cîțiva oameni într-însa, care să fie fericiți, ci pe ea întreagă trebuie s-o facem astfel."[4] E adevărat că, mai tîrziu, (466a-b), Platon (sau Socrate, pentru a respecta ficțiunea dialogului) susține că paznicii sînt, *în felul lor,* mai fericiți chiar decît cîștigătorii la Olimpiade, care erau întreținuți în pritaneu, pe cheltuiala publică. Totuși, cetatea lui Platon rămîne una extrem de *ascetică,* spre deosebire de cea a lui Aristotel, astfel că, în cazul primei, se poate vorbi numai despre o fericire colectivă la care indivizii participă, renunțînd aproape complet la aspirațiile personale.[5]

Așadar, dacă recunoaștem existența realismului (respectiv a utopismului) în funcție de posibilitatea materială a împlinirii scopului propus, trebuie admis deocamdată că cetatea platoniciană *este în mare măsură realistă,* fiindcă e mai ușor să declari *fericită în ansamblu* o colectivitate unde indivizii acceptă (sau sînt nevoiți să accepte) privațiuni și restricții pentru binele general (ceea ce propune Platon), decît să faci fericită *deopotrivă* comunitatea în ansamblu dar și pe fiecare dintre inșii care o compun, așa cum dorește Aristotel. Pe de altă parte însă, dacă

---

[4] Platon, *Republica,* 420c.

[5] Unii autori au contestat faptul că ar exista o legătură substanțială dintre comunismul platonician și cel modern, bazîndu-se tocmai pe faptul că primul are o bază ascetică și că derivă dintr-o concepție spiritualistă despre om, și nu dintr-una materialistă. V. Giovanni Reale, *Plato and Aristotle. A History of Ancient Philosophy,* New York, 1990, p. 200. Nu cred că obiecția este întemeiată, deoarece nu contează aici care este baza metafizică a comunismului, ci numai felul în care el poate funcționa într-un stat.

fericirea colectivă în absența fericirii individuale va fi considerată *drept un ideal imoral* care, chiar dacă ar putea fi realizat cumva pentru un anumit răstimp, nu merită efortul, fiind contrar „adevăratei naturi omenești" și profund nociv (distopic), atunci din nou Platon redevine utopistul (distopicul chiar), iar Aristotel, chiar dacă nu este chiar un realist absolut, pare oricum mai acceptabil în lumina unei soluții umaniste.

Chestiunea *utopismului comparat* al celor două proiecte politice se poate pune, natural, și din multe alte puncte de vedere. De pildă, ambii filozofi proiectează cetăți la scara *polis*-ului antic, cuprinzînd abia cîteva mii de cetățeni cu drepturi depline. Să mai reamintim și că Platon nu se ocupă deloc de agricultori și de meșteșugari, în timp ce Aristotel exclude din rîndul cetățenilor deplini agricultorii, meșteșugarii și toate profesiile lucrative, rezervînd condiția politică numai unor „gentlemen"-i cu venituri asigurate și care au suficient timp liber pentru a se consacra politicii. În general, ambii filozofi nu concepeau o altă formă superioară de organizare politică în afara statului-cetate (polis). „Faptele sînt de față spre a proba că este foarte greu și poate imposibil de a organiza bine o cetate prea populată," spune, cu convingere, Aristotel[6]. „Iată însă că vom prescrie o nouă poruncă paznicilor — să vegheze ca, în nici un chip, ea să nu se arate nici prea mare, nici prea mică, ci îndestulătoare și unică", credea Platon[7]. Ideea că un Imperiu, ca cel roman, ar putea fi și el bine administrat, spre a nu mai vorbi despre statele-națiuni de zeci, sau sute de milioane de locuitori ale modernității, li s-ar fi părut filozofilor noștri aberantă și, firește, utopică.[8] Unde se află în acest caz realismul? La noi, dacă state-

---

[6] Aristotel, *ibidem*, IV 2, 5.

[7] Platon, *ibidem*, 423c.

[8] Jonathan Barnes, *Aristotel*, (1982), București, 1996, p. 125; Sir David Ross, *Aristotel*, (1923), București 1995, p. 253.

le noastre sînt bine administrate. La ei, dacă nu sînt. Dar sînt oare? Și există oare un criteriu imparțial, „wertfrei", pentru a decide?

Ar trebui, în fond, din nou să știm *care este realitatea* — nu cea simplu empirică sau statistică, ci cea umană esențială — dar răspunsul rămîne echivoc: pe de-o parte, din perspectiva elenică tradițională, desigur, ambii filozofi erau realiști. Dar, pe de altă parte, era un realism întors cu fața la ceea ce era deja, în vremea lor, trecut. Oricum, Platon, care scrie *Republica* pe la 370 î.Cr., mai putea, eventual întemeiat, crede în vitalitatea *polis*-ului.

Dar cu Aristotel, lucrurile stau altfel: elogiul pe care el îl aduce statului-oraș, văzut de el ca fiind suprema construcție politică ni se poate părea nouă azi (și așa judecă foarte mulți interpreți ai săi) dovada unei cecități stranii, dacă ne gîndim că el scria *Politica* cam în vremea cînd Alexandru Macedon, elevul său, își organiza imensul imperiu cucerit cu spada și încerca să șteargă deosebirile dintre greci și barbari căsătorindu-și soldații cu femei persane. Am putea chiar spune că Aristotel se refugiază într-o Utopie paseistă, că își pune prestigiul său în joc pentru a susține îndreptățirea unei formațiuni politice condamnate de istorie, cum ar fi zis Hegel sau Marx. Chiar mai mult decît Platon, Aristotel pariază pe un trecut cu totul revolut, cam în felul în care, în plin proces de modernizare, autori români ca Eminescu, Iorga, Nichifor Crainic sau Nae Ionescu condamnau capitalismul, liberalismul și modelele occidentale în numele unui autohtonism țărănesc, considerat natural și „organic". Irealismul ambilor filozofi greci, dar mai ales acela al lui Aristotel, dascălul și contemporanul lui Alexandru, a putut părea multora șocant.

Dar și aici, desigur, această apreciere critică poate fi răsturnată, conform *regulei reversibilității*, dacă simpatiile și valorizările noastre merg altfel: Aristotel, ca și Platon de altminteri, ar putea răspunde că *împlinirea autentică a naturii umane* nu se realizează nici în triburi, nici în imperii,

nici în state-națiuni etc., ci ori există în mici comunități politice de oameni liberi, relativ prosperi, care se autoguvernează, ori nu există deloc. C.G. Jung, care era elvețian, dîndu-i implicit dreptate lui Aristotel, spunea următoarele: „Cu cît un corp social este mai mic, cu atît este mai mult garantată individualitatea membrilor săi, cu atît mai mult cresc libertatea lor relativă și posibilitățile unei responsabilități asumate conștient. În afara libertății nu există moralitate. Admirația noastră pentru organizațiile colosale se micșorează îndată ce întrevedem reversul medaliei, făcut dintr-o acumulare și o reliefare monstruoase a tot ce este primitiv în om și dintr-o distrugere ineluctabilă a individualității în favoarea hidrei care este fără îndoială orice organizație mare."[9] Astăzi mai ales, cînd nu numai experiența totalitară, dar chiar aceea a imenselor democrații de masă sugerează multora mai curînd manipulare mediatică, masificare, birocrație, mașinism, consumism, alienare, nivelare valorică, corupție decît umanism și realizarea plenară a personalității politice și culturale a omului, cuvintele lui Jung sună poate chiar mai plauzibil decît în momentul cînd le-a scris. Și atunci, cu atît mai mult entuziasmul celor mai mari filozofi ai Antichității pentru micul *polis* nu mai pare deloc absurd ori utopic. Se poate, în acest caz, adăuga că nu simpla fezabilitate a unui proiect este ceea ce ar trebui să-l preocupe în primul rînd pe „inginerul social" și să-l califice ca „realist" — altminteri și lagărele de concentrare au fost „fezabile" și ar putea fi considerate „realiste", ba chiar „raționale", după sintagma lui Hegel — ci *capacitatea proiectelor de a configura omenescului un loc demn.*

Iar dacă am răspunde că sînt și la noi, în *megalopolis*-urile noastre, oameni împliniți ca oameni, că *homo humanus* nu a pierit de tot de pe fața pămîntului, alungat de *homo*

[9] G.C. Jung, *Dialectique du Moi et de l'Inconscient* (1933), Paris, 1964, p. 75.

*oeconomicus, laborans, necans, ludens* etc., filozofii noștri ne-ar obiecta, pesemne, că numărul acestor oameni exemplari rămîne, procentual, infim. Ar adăuga că reușita lor este mai curînd în răspărul sistemelor politice în care trăiesc, decît în acord cu acestea, așa cum au propus ei. Putem să-i contrazicem? De aceea, nu cred că avem prea mult curaj, după atîtea dezastre ale secolului XX, să contestăm total temeinicia următoarelor vorbe ale ultra-reacționarului Joseph de Maistre, inspirate tocmai de filozofia antică: „Datoria unui guvern este să perfecționeze aspectul moral al oamenilor, precum și aspectul lor fizic, mai degrabă decît să perfecționeze mașinile cu singurul scop al profitului."[10]

Și astfel, ajungem să relansăm întrebarea de mai sus: *realitatea* este ceea ce omul *este*, sau ceea ce el poate și trebuie să *devină?* Dacă în proiectul nostru de umanitate *homo oeconomicus* e numai, cel mult, un mijloc și nu un scop, vorbele lui De Maistre vor suna realist și adversarii lui, cei care consideră, de pildă, că guvernele nu au a se amesteca în perfecționarea morală sau fizică a oamenilor, vor apărea ca dezvoltînd o utopie ultra-liberală periculoasă. Pentru liberali, dimpotrivă: ideea că guvernele trebuie să se preocupe de perfecționarea morală și fizică a oamenilor sună suspect la culme. Dar mă tem că, oricum ar fi, în felul acesta descriem mereu iarăși numai *relația noastră,* ideologică, afectivă, participativă cu un proiect uman, și cu implicațiile sale previzibile sau simbolice, și nu trăsăturile inerente acelui proiect.

Să considerăm acum chestiunea educației femeilor: Platon, cum se știe, inovează în mod fundamental în raport cu tradiția elenică (mai ales ateniană) și consideră că fetele trebuie să fie educate laolaltă cu băieții în practica gimnasticii și a artelor muzicale și că, în general, femeile trebuie să aibă aceleași ocupații ca și bărbații. Temeiul acestei reglementări ar sta *în identitatea naturii umane la ambele sexe*:

[10] *Apud* Jean Servier, *op. cit.*, p. 181.

„Nu există, prietene, nici îndeletnicire privitoare la ocîrmuirea statului proprie femeii, ca femeie, nici vreuna proprie bărbatului, ca bărbat. Ci, fiind naturile sădite în același fel în ambele sexe, femeia participă, potrivit cu firea ei, la fel ca și bărbatul, doar că în toate femeia este mai slabă decît bărbatul."[11] Natura umană este, deci, prezentă din punct de vedere *calitativ* (în afara raportului cu reproducerea) în mod egal la cele două sexe; doar că, din punct de vedere *cantitativ*, ea este inferioară la femeie față de bărbat.

Opinia lui Aristotel este fundamental diferită: pentru el, deosebirea dintre bărbat și femeie nu este atît de grad în cadrul aceleiași naturi, cît mai ales de calitate — mai precis, naturile lor sînt complementare; de aici rezultă că realizarea lor ca oameni nu poate fi inclusă într-un proiect comun: „...cumpătarea femeii și a bărbatului nu este aceeași, nici curajul nici dreptatea lor, după cum credea Socrate [adică Platon], ci o bărbăție de stăpîn, de comandant, alături de un curaj pasiv de supunere; și tot astfel cu celelalte virtuți caracteristice"[12]. Trebuie notat că aceasta era, cumva, concepția obișnuită în Grecia, ea fiind propusă, de pildă, în dialogul platonician *Menon* de către personajul omonim, un aristocrat atenian. În consecință, pentru Aristotel, numai bărbatul este cetățean în adevăratul sens al cuvîntului, ocupînd spațiul public, în timp ce femeia rămîne responsabilă pentru sarcinile domestice care au loc în spațiul privat, ei fiindu-i rezervată aproape numai „idioția" căminului, cum s-a exprimat Hannah Arendt.

Așadar, pentru epoca respectivă, și de fapt pînă în secolul XX, se poate spune că Aristotel a fost realistul și Platon — utopistul. După cum chiar acesta din urmă recunoaște: „Mai întîi, nu se va crede că spun lucruri cu putință de săvîrșit, iar apoi, chiar de ar fi astfel, nu se va crede că ele ar fi și cele mai bune. De aceea mă cuprinde teama... ca

[11] Platon, *Republica*, 455d-e.
[12] Aristotel, *Politica*, I, 27.

nu cumva discursul meu să pară a fi o deșartă dorință."[13] Ideea că femeile și bărbații — în afara caracteristicilor legate de reproducere — au „naturi" asemănătoare și că, pentru a și le realiza pe deplin, trebuie să fie educați în mod asemănător; de unde, drept urmare, rezultă că ei trebuie și pot să îndeplinească aceleași sarcini în societate a părut celor mai mulți dintre europeni și timp de peste două milenii stranie, ridicolă și irealizabilă, — o „deșartă dorință" cel mult, fiindcă — credeau ei — ea mergea *împotriva naturii omenești*.

Iată însă că de o sută de ani și mai ales în ultimele decenii s-a produs o răsturnare completă, cel puțin în lumea occidentală sau influențată de aceasta, a felului în care este înțeleasă *natura omenească*, astfel încît realistul a devenit, fără nici o îndoială, Platon. Sau cel puțin a devenit astfel pentru unii gînditori influenți la vremea lor, precum Bertrand Russell, care, la 1930, declara sigur pe sine: „creșterea copiilor acasă este tot la fel de rentabilă ca și roata de tors"[14]. Iar dacă s-ar susține că *pentru vremea sa* Platon era utopic și că numai aceasta este important, tot nu am lămurit prea mare lucru: căci noi speram să găsim anumite trăsături obiective ale discursului și ale gîndirii utopice — atașate intrinsec deci conținutului textului, și nu adecvării sale unei epoci sau alteia; or, dacă contingența istorică are ultimul cuvînt în clasificarea care ne preocupă, rezultă că acele trăsături esențiale nu există.

Oricum, dacă cineva astăzi — om politic, educator, filozof, scriitor, jurnalist etc. — ar critica egalitarismul actual dintre sexe, ar susține că naturile bărbaților și femeilor rămîn totuși deosebite, sau complementare într-o anumită măsură (dar nu identice), că, în consecință, ocupațiile lor și „virtuțile" lor ar trebui să fie diferite (chiar dacă nu exact în termenii lui Aristotel), că mai ales tradiționa-

[13] Platon, *op. cit.*, 450c.

[14] Bertrand Russell, *De ce nu sînt creștin*, București, 1980, p. 187.

la atribuire către femei a unor sarcini domestice sau a creșterii copiilor nu era, pînă la urmă, ceva foarte rău și că, de pildă, actuala disoluție a familiei, cu consecințe adesea dramatice pentru copii, dar și pentru echilibrul psihic al adulților, arată cît de „împotriva naturii“ și utopică în fond este „educația platoniciană“, ei bine, e sigur că respectivul ar fi taxat, în anumite cercuri, drept sexist, „macho“, reacționar etc. În plus, propunerile sale de a redistribui femeia în roluri mai domestice ar fi considerate de către majoritatea oamenilor occidentali de azi drept utopice, adică himerice, irealizabile. Și totuși, nu sînt puțini — bărbați și femei deopotrivă — care recunosc că disoluția familiei, creșterea criminalității juvenile, dezechilibrul psihic al omului contemporan și dependența sa emoțională de autorități nu sînt fără legătură cu dispariția rolurilor tradiționale *distincte și complementare* ale bărbaților și femeilor. Astfel de oameni — dacă îi vor reciti pe Aristotel și pe Platon — ar putea să conchidă că, de fapt, ambele proiecte, și cel platonic și cel aristotelic rămîn, tehnic vorbind, realizabile și, din acest punct de vedere, realiste. Dar că proiectul feminist-egalitarist platonic, deși plin de promisiuni de emancipare pentru femei, rămîne periculos și, potențial, distructiv pentru specia umană, în timp ce proiectul „sexist“ aristotelic, eventual ameliorat, ar putea să schițeze un viitor mai uman. Oricum, din nou conform regulei reversibilității, *relația noastră* afectivă cu „patriarhatul“, feminismul, creșterea copiilor și cu problema familiei va rămîne determinantă în felul în care vom caracteriza diferitele alternative propuse și, în fapt, *pe ea o vom descrie* atunci cînd vom clasifica cele două proiecte sau pe cele din descendența lor ca fiind, sau nu, conforme cu „natura omenească“ și cu „realitatea“.

Așadar, împrejurarea că, într-un anumit moment al istoriei, observăm o anumită *situație empirică*, nu înseamnă neapărat că trebuie automat acceptat că aceasta este identică, sau oricum foarte apropiată de *realitatea esențială* a

omului și a societății: cum arătam, între ceea ce *este* omul și ceea ce el *poate fi*, sau *poate și trebuie să devină* nu toți așază semnul de egalitate. Pentru aceia care prețuiesc identificarea acestora, orice disjungere pare utopică, în vreme ce pentru aceia care vor să distingă respectivii termeni, dimpotrivă, disjungerea este realism, iar identificarea lor o mare eroare, ori chiar o utopie „reacționară".

În plus, situația empirică se modifică neîncetat, ceea ce schimbă mereu raportul dintre aceste judecăți. Asta pentru a nu mai vorbi despre faptul că, dacă situația empirică de la un moment dat poate fi constatată direct, *realitatea esențială* se sustrage experienței și rămîne etern subiect de conjectură. Ba chiar subiect de îndoială, dacă am cere părerea existențialiștilor ca Jean-Paul Sartre — pentru care *existența creează esența* — sau pe cea a unor relativiști contemporani, precum Richard Rorty. Acesta declarînd de pildă că, „pentru noi (pragmatiștii) toate obiectele sînt întotdeauna contextualizate"[15], neagă în fond că distincția tradițională și obiectivă între esență și aparență ar avea vreun sens.

Ce vom face atunci? Nu ne trebuie o pregătire specială: de pildă, simpla noastră preferință afectivă și/sau ideologică, dar și națională pentru empirism va ștampila cu marca „utopic" ceea ce nu-i empiric. Pentru englezi era aproape chiar o datorie națională să procedeze astfel, așa cum, dimpotrivă, pentru francezi „a fi cartezian" nu-i decît o dovadă supremă de realism și de „bon sens". Pentru americanii Declarației de Independență de la 1776, cuvintele lui Jefferson că *„toți oamenii au fost creați egali"* au făcut parte dintr-un proiect perfect realist. Nu tot așa au stat lucrurile pentru De Maistre, Maurras, Nietzsche, Nae Ionescu. Chiar și Jean Servier susține, la peste două sute de ani de la publicarea Declarației, că celebrele ei fraze sînt,

[15] Richard Rorty, „Solidarity or objectivity" în *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge University Press, 1991, p. 97.

nici mai mult, nici mai puțin, decît o *„chintesență a tuturor utopiilor“*![16]

Spuneți-mi, așadar, vă rog, care vă sînt prietenii (politici, ideologici, culturali, sau pur și simplu „prietenii“), și am să vă spun care vă este „utopia“!

2. Cum se alcătuiesc însă cetățile lui Platon și Aristotel și care este menirea lor? — iată, probabil, punctul central al discuției noastre despre dimensiunile utopice *comparate* ale proiectelor respective.

Platon consideră că asocierea originară a oamenilor și „prima cetate“ rezultă din incompletitudinea individului și din nevoia de specializare în vederea realizării eficienței caracteristice oricărei acțiuni practice — ceea ce el numește „a face numai ceea ce-ți este propriu“ — oikeiopragia: „Rezultă că produsele muncii sînt mai numeroase, mai bune și făcute mai repede, atunci cînd fiecare face un singur lucru, potrivit cu firea sa, în timpul pe care îl are și fără să se preocupe de alte activități.“[17] Comunitatea primitivă — „cetatea porcilor“, cum o denumește disprețuitor interlocutorul lui Socrate, Glaucon, se reduce la cîțiva meseriași esențiali, strict specializați, la agricultori, crescători de vite, comercianți, oameni care trăiesc o viață simplă și, crede Socrate, fericită. Fiecare dintre ei este specializat într-o singură activitate, aceea pentru care este mai dotat și mai pregătit și schimbă surplusul de produse cu ceilalți, astfel încît să aibă acces la toate bunurile necesare. Bunurile necesare se dovedesc însă insuficiente. Într-adevăr, nevoile oamenilor fiind infinite, cetatea trebuie să se mărească, să devină mai bogată, să intre în concurență cu vecinii și astfel apare războiul. Or, în vederea războiului și aplicînd același principiu rațional al specializării, Platon propune (în contradicție cu tra-

---

[16] Jean Servier, *op. cit.*, p. 161.
[17] Platon, *Republica*, 370c.

diția ateniană a soldaților-cetățeni) constituirea unei clase sau caste a „paznicilor", care vor fi educați în exclusivitate pentru a deveni războinici de profesie și numai atît. Mai tîrziu, Platon va arăta felul în care, din corpul paznicilor „desăvîrșiți", vor fi selecționați conducătorii, adică filozofii-regi. În fine, după ce edifică Cetatea, Platon încearcă să „descopere" în ea principalele virtuți și — surpriză — o regăsește pe cea mai importantă dintre ele -*dreptatea* — ca fiind chiar principiul specializării, „oikeiopragia", principiu pe care îl utilizase de la început în tentativa sa de reconstituire a formării unei societăți perfecte. Căci *„principiul <să faci ceea ce este al tău și să nu te ocupi cu mai multe> este dreptatea..."* — spune el.[18]

Schematizînd, metoda platoniciană este următoarea:

a) „La început" există indivizi izolați, care sînt însă incompleți și care, pentru a supraviețui, au nevoie unii de alții. Prin asocierea lor se naște societatea și, deopotrivă, statul.

b) Simpla cerință a utilității pragmatice și a eficienței muncii duce la organizarea statului optim după principiul „oikeiopragiei": fiecare ins să nu facă decît un singur lucru, și anume cel pentru care este cel mai înzestrat și mai bine educat.

c) Aplicarea consecventă a acestui principiu, în situația în care lupta, războiul determină conduita umană, va conduce la întemeierea „Cetății perfecte".

d) Virtuțile civice (și în sens mai larg, valorile) sînt egale cu, sau derivă din aplicarea consecventă a „oikeiopragiei". Utilul nu e decît forma nedesăvîrșită a Binelui, ceea ce face ca Binele să poată fi dedus din util și din eficient.

e) „Oikeiopragia" (și tot ce rezultă din ea) este înscrisă în esența umană, deoarece sufletul însuși este o „cetate" în miniatură ale cărei părți funcționează după aceleași reguli ca și „cetatea mare".

---

[18] *Idem,* 433b.

Această „raționalizare" a sferei morale prin reducerea ei la o formă de eficiență practică exprimă de fapt ceea ce am putea numi „explicarea superiorului prin inferior". Metoda a reprezentat modelul, declarat sau nedeclarat, al tuturor acelora care, în epoca modernă, au încercat să „pozitivizeze" domeniul valorilor, vrînd să arate că acestea pot fi „reduse" la ceva mai simplu și mai „palpabil" decît ele însele: fie că au încercat să descrie binele și fericirea prin utilitate, precum Jeremy Bentham și urmașii lui, fie că, precum Marx și cei care l-au urmat, s-au străduit să explice socialul și politicul prin predominanța economicului și a luptei de clasă, fie că, precum evoluționismul, au încercat să reducă natura umană la selecția naturală și la lupta pentru supraviețuire. Mai recent, au apărut concepții mai sofisticate, precum „sociobiologia", care încearcă să explice altruismul uman și cooperarea prin „selecția genetică".[19] De asemenea, unele variante de psihanaliză — mai ales cele freudiene — au utilizat același mecanism de explicare a „superiorului prin inferior", încercînd să reducă „sentimentele superioare" la libido și la combinații de pulsiuni elementare (Eros, Thanatos).

Trebuie observat că, aproape de regulă, toate aceste concepții, pe care le-am putea numi „naturalist-raționaliste", acordă foarte mult unui mecanism de explicare de tip economic, bazat pe legea maximizării rezultatelor prin minimizarea consumurilor și eforturilor — lege care, adesea, nu-i altceva decît o versiune modernizată a „oikeiopragiei" platoniciane expuse diferit. De pildă, Freud consideră, în *Totem și Tabu*, că societatea se naște cînd, după uciderea părintelui primodial, frații renunță la endogamie. Or, renunțarea la endogamie reprezintă o formă de „oikeiopragie": pentru bărbații clanului, surorile nu vor mai

---

[19] Edward O. Wilson, „The morality of the Gene", în vol. *Issues in evolutionary Ethics* (ed. Paul Thompson) State University of New York Press, 1995.

avea *decît* funcția de surori, iar soțiile nu le vor mai fi *nici-odată* surori; promiscuitatea sexuală este înlocuită cu specializarea sexuală, exact la fel cum în *Republica* promiscuitatea activităților claselor trebuie înlocuită cu specializarea respectivelor clase. Rezultatul, în ambele situații, va fi eficiența socială și politică a comunității umane.

Specializarea poate fi regăsită, de altminteri, în nenumărate locuri ale societăților moderne — organizarea industriei și, în general, a economiei pe principii „tayloriste", organizarea științei, învățămîntul, administrația publică. Regula de fier a „statului birocratic" descris cîndva de Max Weber pare a nu fi alta decît distribuția sarcinilor și specializarea.

Să menționăm și un tip de explicație socială (dar și legitimare) sociobiologică, care funcționează pe același principiu al specializării eficiente: diferența tradițională dintre morala relativ permisivă față de adulterul bărbatului și morala severă față de adulterul femeii, diferență observată în multe societăți, este explicată astfel de unii sociobiologi: dispunînd de un număr foarte mare de spermatozoizi, bărbatul, dacă dorește să-și transmită eficient genele, trebuie să fecundeze un număr cît mai mare de femei, în timp ce femeia, dispunînd de un număr redus de ovule și avînd posibilitatea unui număr redus de sarcini, trebuie să se asigure de protecția unui bărbat, dacă vrea să-și perpetueze genele sale prin intermediul copiilor ei. Selecția naturală a configurat anumite tendințe instinctuale, legitimate ulterior prin morală. Altfel spus, ar exista o specializare a moralelor sexuale, dictată de specializarea biologică și bazată, ca și „oikeiopragia", pe principiul eficienței maxime și al riscurilor minime.

Acum, să remarcăm și că toate aceste tipuri de explicație constituie deopotrivă și legitimări ale unor anumite forme sociale sau culturale: paznicii lui Platon nu au voie să fie agricultori sau oameni de afaceri și, mai mult, trebuie să trăiască în comunism, în virtutea consecvenței cu

„oikeiopragia"; în consecință, exprimînd „natura autentică", comunismul de castă al paznicilor este bun. La fel, pentru sociobiologie, adulterul femeii este „rău", deoarece poate compromite transmiterea materialului ei genetic, în vreme ce adulterul bărbatului este măcar acceptabil, fiindcă e util transmiterii genelor sale. Taylorismul sau fordismul, bazate pe specializare strictă, au formulat un fel de standard etic al societății industriale moderne, prezentată ca o societate a progresului și abundenței. Specializarea sexuală care ar fi prohibit incestul în hoarda primordială a lui Freud nu doar a fost „morală", dar a întemeiat orice posibilitate de a formula exigențe morale. În general, tendința comună a explicației „naturalist-raționale" este să încerce *să deducă o valoare sau o normă etică dintr-un fapt empiric*: de pildă, justiția sau morala din principiul economic al specializării muncii, al diviziunii de clasă, sau al sexualității, sau la modul general, cum spunea David Hume, să-l obțină pe „ce e bine să fie" (*what ought to be*) din „ce este" (*what is*).

Or, Hume, ca și mai tîrziu alți filozofi, au denunțat ferm această deducție ca fiind *irealistă*. În urma sa, G.E. Moore denumea modul respectiv de a raționa „eroarea naturalistă", și, fără, îndoială, vorbind strict logic, are dreptate.[20] Numai că, așa cum spuneam, ne întîlnim cu concepte diferite despre ceea ce se consideră a fi *realitatea*. Este semnificativ, astfel, cît de diferit a fost privit *naturalismul raționalist*: pentru foarte mulți adepți ai săi, mai ales pentru cei împărtășind viziuni pozitiviste și științifice, pentru „progresiști", marxiști, freudieni, antropologi, dar și pentru rasiști și darwiniști sociali, sociobiologi, unii nietzscheeni etc., explicația naturalist-raționalistă este chintesența *realismului* în științele sociale: ea ar alunga vălul ipocrit și mistificator al idealismului burghez, l-ar reașeza ferm pe om în regnul animal de care „metafizica tradi-

[20] G.E. Moore, *Principia Ethica*, Cap. II, (1903), București 1997.

țională" ar fi dorit să-l separe fără nici un temei științific, ar oferi o explicație care apelează la natură, la știință și la experiență, care poate fi probată empiric. Și mai ales — s-a notat — este vorba despre o explicație care nu este *în mod suplimentar* teleologică: vreau să spun că ea nu invocă, în ceea ce-l privește pe om, o altă finalitate decît supraviețuirea individuală și colectivă (neam, cetate, rasă, specie), finalitate recunoscută unanim tuturor ființelor. (Și pentru a-l invoca din nou pe Platon, să ne amintim de felul în care Socrate explică comportamentul înflăcărat și deopotrivă filozofic al paznicilor, prin analogia cu comportamentul cîinilor de rasă (375b-c). Paznicul uman nu este, în esența sa, diferit de paznicul canin și, în consecință, nici nu trebuie educat (dresat) în mod esențial diferit.) Prin urmare, arhetipul acestei „demistificări" a omului se află în *Republica* lui Platon, care astfel, dintr-un anumit punct de vedere cel puțin, cu adevărat „arată în jos"!

Firește, atitudinea celor care l-au urmat pe Hume sau pe Moore, diferiți „umaniști", teologi, mulți dintre liberalii clasici și neoclasici, precum K. Popper[21], Leo Strauss etc., a fost să refuze „naturalismul raționalist", iar motivul, exprimat direct sau sugerat implicit, este mereu neconcordanța cu „natura umană" a reducției naturaliste. În pofida lui Darwin, spun toți aceștia, omul este „altceva" decît „cîinele filozofic" al lui Platon. Astfel, asemenea gînditori au considerat „naturalismul raționalist" nu numai drept o eroare, dar și drept o „eroare periculoasă", care, atunci cînd a fost pusă în practică, a condus la un „scientism nesăbuit" și reducționist, la mituri moderne distructive, la noi idoli demonici — pe scurt, a ridicat capacul de pe vasul unde dormeau himerele a ceea ce *ei* credeau a fi utopie.

---

[21] Popper, *Societatea deschisă și dușmanii ei*, vol. I, cap. 5. Popper numește acest punct de vedere opus naturalismului „autonomia eticii" sau „dualism critic".

În fapt însă, după părerea mea, cel care atacă primul „naturalismul raționalist" nu este altul decît Aristotel. Și o face, dacă se poate spune așa, cu un gest aparent neașteptat de la Aristotel, arătînd cu degetul „în sus"!

Astfel, criticîndu-l atît pe Platon, cît și pe unii sofiști, precum Lycophron sau Antiphon, care considerau societatea omenească drept o „convenție", sau bazată pe un „contract originar", Aristotel începe *Politica* printr-o distincție esențială dintre formele umane elementare de comunitate, precum familia, ori satul, ori asocierile cu scop lucrativ, ori chiar monarhiile patriarhale, sau monarhiile orientale absolutiste, și forma superioară de stat care este „polis"-ul și pe care noi îl vom denumi „statul perfect".[22]

Într-adevăr, toate formele de comunitate sau de asociere umană au la bază insuficiența indivizilor pe care caută s-o suplinească, dar „statul perfect" face un salt, cum ar spune Hegel, „din regatul necesității în cel al libertății": „Comunitatea formată din mai multe sate — scrie Aristotel — este statul perfect[23], care ajunge, ca să zicem astfel, la limita totalei autosuficiențe, stat ce se naște în vederea vieții <*tou zen heneken*>, însă ființează în vederea vieții bune <*tou en zen*>."[24]

Supraviețuirea (ceea ce presupune relații familiale, de muncă, sexuale, economice, de vecinătate, de apărare mutuală etc.) este, firește, o condiție, dar o condiție insuficientă pentru a explica existența și sensul unei comunități po-

[22] *Politica*: „Aceia însă care cred că sarcina omului politic, a regelui, a capului de familie este una și aceeași n-au dreptate, căci ei își închipuie că aceștia se deosebesc numai prin numărul mai mare sau mai mic al supușilor, nu prin caracterul fiecăreia dintre aceste comunități..."(I, 1, 2).

[23] *Teleia polis*. Nu trebuie tradus *polis* prin „cetate", iar „perfect" trebuie înțeles în sensul de maximum adecvat scopului său, care este autosuficiența.

[24] Aristotel, *Politica*, I, 1, 8.

litice autentice. Hotărîtoare devine „viața bună" — care nu e o simplă sporire cantitativă a vieții pur și simplu, ci o *calitate diferită* a ei — ea se realizează prin practicarea „virtuții" <*arete*> și are ca rezultat „fericirea" <*eudaimonia*>. Sau, ca să traducem într-un limbaj mai modern, sensul și scopul comunității politice — ale „statului perfect" — constau pur și simplu *în împlinirea autentică a omenescului*:

„Dar statul perfect nu are drept scop numai existența pură, scrie Aristotel, ci mai curînd viața bună, altminteri el s-ar putea întemeia între sclavi sau între alte ființe decît oamenii... Comunitatea politică nu are ca obiect nici alianța ofensivă și defensivă între indivizi, nici legăturile lor mutuale, nici serviciile pe care și le pot face... Deci, evident, statul perfect nu constă în comunitatea domiciliului, nici în apărarea drepturilor individuale, nici în legăturile de comerț și de schimb; aceste condiții sînt desigur necesare, pentru ca statul perfect să existe, dar chiar cînd ele se reunesc toate, statul perfect încă nu există. Statul perfect este comunitatea vieții bune pentru familii și pentru neamuri, în vederea unui vieți desăvîrșite și autosuficiente."[25]... De aceea, nu întîmplător: „Statul perfect este o comunitate a oamenilor liberi."[26] (III, IV, 7)

În ce constă, așadar, comunitatea politică, sau „statul perfect" al lui Aristotel?

a) Este o comunitate de oameni (bărbați) liberi și egali care își dau singuri legile, se autoguvernează în mod rațional, împart singuri dreptatea la tribunale, formînd astfel o comunitate autosuficientă (independentă). „În statul perfect nu mai e vorba nici de stăpîn, nici de sclav: există acolo numai o autoritate care se exercită asupra unor oameni liberi și egali prin naștere."[27]

---

[25] *Idem*, III, 5, 10–11.

[26] *Idem*, III, IV, 7.

[27] *Politica*, III, 2. Opoziția lui Aristotel față de naturalism și reducționism se regăsește și în afirmația sa că „omul este o ființă mai politică

b) Scopul acestei comunități nu este pur și simplu supraviețuirea, sau bunăstarea economică, sau autoapărarea, sau întrajutorarea etc. ci împlinirea omenescului — „fericirea prin virtute". Statul politic al lui Aristotel nu este un loc al *neutralității legale*, un arbitru care se îngrijește numai ca regulile jocului să fie respectate, precum statul liberal modern; el nu are, ca acesta, drept unic scop a oferi indivizilor posibilitatea de a-și căuta singuri fericirea, *așa cum o înțelege fiecare*; el e o comunitate „fericită" deopotrivă în ansamblu și în fiecare parte, care există în vederea unui sens comun și a unei idei comune despre bine pe care le împărtășesc toți cetățenii și prin care omul își poate împlini menirea pe pămînt — ceea ce Aristotel numește *eudaimonia* — și ceea ce noi traducem imperfect prin „fericire".

c) Cetățenii au o condiție materială de proprietari mijlocii, desprinși de necesitatea de a munci manual pentru a se întreține pe ei și familiile lor. (Artizanii, agricultorii, negustorii etc. sînt, de aceea, excluși din comunitatea politică.) Au suficient *răgaz activ* <schole>, pentru a-și cultiva spiritul în „artele liberale" și a administra prin rotație, cu înțelepciune, afacerile publice, ceea ce le aduce împlinirea umană — „fericirea prin virtute".

d) Unii dintre ei se pot dedica și unor activități pur teoretice — filozofiei, sau științelor teoretice, sau artelor, dar nu pentru a obține de aici un profit, sau mai multă putere, ci pentru că activitatea teoretică, fiind *cea mai puțin necesară pentru supraviețuire dintre activități, este concomitent și cea mai bună și cea mai frumoasă*, deoarece ea imită cel mai bine „gîndirea care se gîndește pe sine" — adică pe Dumnezeu.

---

decît orice albină", deoarece are grai, rațiune și are noțiunea binelui și a răului (*Politica*, Cartea I). Organiciștii din toate epocile — de la Platon la Eminescu la noi — au încercat să privească statul și societatea ca pe un fel de stup. S. Antohi, *Civitas imaginalis*, loc. cit.

e) Deși statul este capabil să se apere de agresiuni din afară, scopul său nu este războiul sau cucerirea de noi teritorii, ci pacea care să îngăduie *răgazul activ*, cînd omul se poate cu adevărat împlini ca om obținînd „fericirea și virtutea".

Bineînțeles că Aristotel știe — după cum o și arată pe larg — că majoritatea statelor empirice se abat mai mult sau mai puțin de la această schemă și că, deci, la modul general, ele nu sînt cu adevărat „state perfecte" decît în mică măsură. Mai ales, nici imperiile orientale, nici regatele barbare, nici despoțiile, nici națiunile tribale nu merită numele de „stat perfect"; și este probabil că, dacă ignorăm unele excepții, nici marile noastre democrații de masă reprezentative, și care prețuiesc nu răgazul, ci frenetica activitate lucrativă, nu ar merita acest nume.[28] Asta se întîmplă — ar zice Aristotel — pur și simplu, pentru că *natura autentică*, ori esența omului, nu este decît arareori pe deplin realizată în aceste state, care rămîn imperfecte. Cu

---

[28] Aristotel a fost mult criticat de moderni pentru ceea ce ei au numit idealul său limitat și elitist etico-politic: de ex. Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, Londra 1998 (1967):

„Astfel, viața omului în întregul ei își atinge punctul culminant în activitatea filozofului speculativ înzestrat cu un venit rezonabil... Audiența lui Aristotel este deci, în chip explicit, o minoritate restrînsă care dispune de timp liber. Nu mai sîntem în fața unui *telos* pentru viața umană ca atare, ci a unui *telos* pentru un tip uman care presupune o anumită ordine socială ierarhică și totodată o perspectivă asupra Universului în care domeniul adevărului atemporal este metafizic superior lumii omenești caracterizate prin schimbare, experiență a simțurilor și raționalitate obișnuită"(p. 83). Dar în prefața scrisă în 1997, MacIntyre își modifică acest punct de vedere excesiv critic și scrie: „Etica lui Aristotel cuprinde, în descrierea virtuților, a bunurilor ce sînt scopuri ale activității omenești, a binelui uman ca scop căruia îi sînt subordonate toate celelalte bunuri și a dreptelor reguli necesare unei comunități bazate pe activități ierarhizate, caracteristici esențiale nu doar ale activității în cetățile-stat grecești, ci ale activității omenești ca atare... Ceea ce înseamnă că aristotelismul are mereu posibilități de a renaște în forme noi în culturi diferite."

toate acestea, natura sau esența omului nu se exprimă mai puțin *real* în modelul său, și ea este, după o expresie celebră, dar rău înțeleasă adesea, profund *politică:*

„Din toate acestea se vede că «statul perfect» aparține entităților naturale și că omul este, prin natura sa, un animal politic." Aristotel nu vrea să spună, în acest pasaj faimos, pur și simplu că omul este, prin natură, *doar* o „ființă socială" — cum afirmă în fond și Platon, și toți naturaliștii-raționaliști în urma lui (și cum, în mod fals, cred, se traduce adesea sintagma „zoon politikon")[29]. Circumstanța că omul nu poate supraviețui de unul singur, că are nevoie de semeni, este limpede pentru toată lumea, dar cu aceasta — crede Stagiritul — nu se poate explica *restul* — adică „imperiul libertății", al „fericirii" și al „virtuții". Ceea ce vrea Aristotel să arate este că există în *natura* omului *posibilitatea* (o posibilitate care nu se realizează deloc în mod necesar) de a întemeia comunități autentic politice (care sînt esențialmente mai mult decît un fel de stupi de albine) — adică *comunități de oameni liberi și egali, capabili să se autoguverneze în mod rațional, oameni care își află în această activitate împlinirea umanității lor, a scopului pentru care ei au fost creați.* Aceasta înseamnă, la el, că „statul perfect este natural"!

Numai că exact distanța — ce pare imensă — dintre „animalul uman" care poate deveni, rar și anevoie, *ceea ce este dintotdeauna în esența lui, adică politic*, și „animalul uman" de obicei nedesăvîrșit, strîmb realizat, de obicei oprit undeva în drum, ca simplu „animal social", în virtualitatea

---

[29] S-a observat de mult că lipsa de disociere dintre stat și societate, caractecteristică pentru viața „polis"-ului antic, face ca în greaca veche să nu existe binomul „politic-social". Apoi, așa cum remarcă Ross (*op. cit.*, p. 231), la greci nu existau alte asociații non-lucrative importante distincte de stat, cum sînt bisericile începînd cu Antichitatea tîrzie. La noi, El. Bezdechi (*Politica,* 1924), Oradea, 1996, traduce pe „politikon" prin social. Alexandru Baumgarten, *Aristotel — Politica,* București, 2001, dimpotrivă, traduce corect, prin „politic".

sub-politicului, permite să se spună că *umanistul* Aristotel, în mai mare măsură decît *naturalist-raționalistul* Platon, călătorește departe pe drumurile utopiei!

Să ne gîndim astfel un moment la societățile noastre moderne: la terorismul de masă care ne-a cutremurat atît de mult în ultimul timp, la violență, la obsesia satisfacțiilor imediate, la izolarea individului, la decăderea prieteniei, la masificarea atotbiruitoare, la imbecilizarea produsă de televiziune, la manipularea ideologică, la naționalism, la rasism, la apatia politică, la iresponsabilitatea guvernanților, la idioția guvernaților, la consumism, la utilitarismul fără limite, ba chiar și la specializarea extremă, „oikeiopragică", pe care însuși Platon, poate, n-ar mai fi recomandat-o. Ieșiți în stradă, îmbrînciți-vă într-un autobuz, ascultați vorbirea sforăitoare și agramată din Parlament, citiți inepțiile sau murdăriile din gazete, vizitați un spital, o școală, un oficiu public, o întreprindere, două, nouă! Unde mai este *„autoritatea care se exercită cu privire la ființe libere și egale din naștere"*, ființe *care își realizează umanitatea practicînd virtutea și fiind, prin aceasta, fericite*? Ce mai înseamnă azi *„comunitatea în vederea fericirii și a virtuții"*, cînd o mînă de smintiți sinucigași transformă avioane de pasageri în bombe teleghidate și cînd nenumărați alți oameni extrag de aici o satisfacție ascunsă și resentimentară?[30]

Și atunci, mă întreb, unde, în ce vizuină subpămînteană, se mai ascunde intimidat sărmanul „zoon politikon", asta presupunînd că, totuși, amintita vietate ar fi locuit cîndva, demult, și la lumina zilei? Nu este atunci mai curînd Platon — care vede realizarea omului printr-un fel de dresaj — realistul, și atunci nu sînt absurzi cei care îl acuză de „utopism"? Asta, bineînțeles, dacă nu vom con-

---

[30] O tristă ironie face ca, în octombrie 2001, la cîteva săptămîni după atacurile teroriste asupra New York-ului și Washington-ului, mari demonstrații anti-americane, soldate cu arderea drapelului american și cu tot tacîmul „anti-imperialist" de rigoare, să fi avut loc tocmai în Grecia.

sidera, din nou, că un ideal omenesc trebuie să fie urmat de mase pentru a fi valabil și realist. Altminteri, îl vom trata — și de ce nu? — și pe Kant (nu numai pe Aristotel), de pildă, drept utopist: „*Omenirea îi apărea lui Kant încă foarte departe de limanul teleologiei sale, imperativul categoric fiind prea puțin răspîndit. Totuși, pacea universală și statul cosmopolit, împlinirea finală a omului aveau să vină. Istoria era doar purgatoriul la capătul căruia idealul utopic devenea tangibil.*"[31]

În orice caz, cele două argumente rămîn în sine deopotrivă de valabile (sau de puțin valabile): *argumentul empiric*: este conform naturii umane ceea ce este împărtășit de majoritatea oamenilor. Acest argument însă nu pare în sine mai convingător decît *argumentul esențialist*: este conform naturii umane ceea ce este propus ca *bine* de către o elită autentică spirituală și morală.

3. În concluzie, mi se pare clar, din toate cele spuse mai sus, că *la modul general* ne lipsește un punct de referință solid, *extern*, pentru a califica prin referire la el drept „realiste" ori „utopice" lucrări precum *Republica* lui Platon sau *Politica* lui Aristotel. Și bineînțeles, la fel stau lucrurile (după cum vom încerca să arătăm mai departe în unele cazuri) și cînd am dori să calificăm alte lucrări „clasice" sau moderne, de la *Utopia* lui Morus la societățile proiectate de Fourier, Marx sau Saint-Simon, și de la *Contractul social* al lui Rousseau pînă la „*modelul paideic* al culturii române" propus de Constantin Noica și consemnat în *Jurnalul de la Păltiniș* al lui Gabriel Liiceanu. La fel, nu avem, în acest moment cel puțin, nici un motiv *obiectiv și independent* de simpatiile și antipatiile noastre pentru a califica proiectul autohtonist, organicist al lui Nae Ionescu, Nichifor Crainic și al discipolilor lor drept „utopic" și nu drept „realist", așa cum el se pretindea în epocă, după cum nu avem nici suficiente rațiuni pentru a afirma că proiectul liberal al unui

[31] S. Antohi, *Utopica*, p. 196.

Hayek a fost cel „realist", și nu, dimpotrivă, o „construcție artificială", „ruptă de viață", așa cum îl prezentau sau îl prezintă adversarii săi, conservatori sau socialiști.

Regula reversibilității rămîne, așadar, valabilă: *fiecare își descrie implicit propria relație afectivă cu un proiect sau cu autorul lui, sau cu partizanii lui, în momentul cînd califică acest proiect drept utopic sau realist.* Calificarea proiectului exprimă în fapt calificarea relației respective. Partizanii proiectelor respective le vor considera „realiste", în vreme ce adversarii lor le vor combate în numele „utopismului" lor, pentru ei, manifest, legitimîndu-și astfel printr-o teorie asupra realității resentimentele și antipatiile. Sau, cum se exprima cîndva Theodor Herzl despre ideea sionistă: „Dacă o vreți, nu este o poveste. Dacă nu o doriți însă, ea este și rămîne o poveste!"

## *III. Proba veritǎții și proba responsabilitǎții*

1. Oare am putea, totuși, depăși acest scepticism relativist în mijlocul căruia ne-a purtat pînă acum raționamentul, fără să i ne putem nicicum împotrivi? Îi recunoaștem de bună seamă meritele: analiza de mai sus a reușit, cred, să ne elibereze de prejudecata *esențialistă* atît de răspîndită că anumite proiecte *reflectă, redau sau exprimă obiectiv realitatea, adecvarea la realitate, sau natura, ori istoria umană autentice,* și că, în consecință, ele trebuie numite „realiste" prin referire la un dat al lor obiectiv, la o esență ascunsă dar cognoscibilă, în timp ce altele — care nu o fac — pot și trebuie să fie declarate, prin referire de asemenea la un dat obiectiv, drept „utopice".

Și totuși, simțim că nu putem rămîne consemnați în perimetrul acestui scepticism, iar aceasta cel puțin din trei motive: primul este epistemologic: credem că există modalități de a înțelege mai adecvat decît s-a arătat deocamdată, și anume în mod obiectiv și mai ales universalizabil, *calitatea* proiectelor noastre, chiar dacă distincția clasică *realist-utopic* nu pare să ne ajute prea mult la modul general. Cel de-al doilea motiv este etic: scepticismul și relativismul, dacă devin scopuri și își pierd caracterul de metodă utilă de „demistificare", nimicesc orice șansă de a legitima în mod rațional valori și de a argumenta că totuși există moduri de a trăi sau de a acționa preferabile altora, chiar în situația cînd judecata nu s-ar face numai din perspectiva partizanilor necondiționați ai acelor moduri de a trăi. Al treilea motiv, în fine, este mai curînd de

ordin logic: devenite scopuri și utilizate fără discernămînt, scepticismul și relativismul se anulează în final pe ele însele ca modalități raționale de argumentare și dispută rațională.

Soluția propusă aici este să încercăm o reluare și o lărgire a metodei utilizate în cartea noastră, *Turnirul khazar*[1]: modelul epistemologic folosit era acolo „turnirul credințelor", act fondator (semi)legendar prin care regele khazarilor de pe Volga s-ar fi convertit la iudaism în secolul al VIII-lea. Astfel, confruntat cu un creștin, un musulman și un iudeu care, fiecare, își laudă Cartea sfîntă proprie, o decizie *rațională* a regelui pare imposibilă, iar între Noul Testament, Coran și Vechiul Testament pare că nu e cu putință nici o alegere altfel decît dintr-o perspectivă partizană. Dar o dată ce fiecare dintre cei trei participanți la competiție sînt întrebați ce Carte sfîntă aleg *în al doilea rînd*, alegerea se decide în favoarea iudeului: căci atît creștinul, cît și musulmanul aleg ca pe o a doua opțiune Vechiul Testament, pe care îl recunosc drept sacru și revelat, în timp ce evreul nu alege nici Noul Testament, nici Coranul, pe care nu le recunoaște drept sfinte. În consecință, Vechiul Testament obține în final, după „două tururi de scrutin", mai multe „puncte" decît rivalele sale. Iar decizia care se impune nu e introdusă din afară, ci rezultă prin dialogul participanților care explicitează o relație latentă obiectivă dintre sistemele religioase respective.

Așadar, constatasem acolo, în cazul comparației dintre unele sisteme culturale, ideologice, politice etc., importanța *celei de-a doua opțiuni* pentru a se obține un acord stabil, intersubiectiv sau universalizabil, care să nu depindă deci de preferințele explicite sau implicite ale arbitrului care prezidează comparația sau competiția. Era vorba despre faptul că, în anumite cazuri, alegînd în primă instanță un

[1] Andrei Cornea, *Turnirul khazar. Împotriva relativismului contemporan*, București, 1997; Iași, 2003.

sistem de valori, o ideologie, o teorie, o anumită viziune despre lume, și formulînd în baza lor o așa-numită *comparație extrinsecă* cu un alt sistem de valori, alegem în al doilea rînd, și adesea fără să fim conștienți, *încă ceva* — o altă viziune, o altă ideologie, un alt sistem, sau, mai exact, un fel de meta-sistem. De data aceasta — la nivelul opțiunii a doua — comparația care va funcționa este *intrinsecă*, ea nedepinzînd de poziția și atitudinea unui arbitru exterior, ci de relația efectivă, chiar dacă adesea rămasă latentă, dintre sistemele de valori intrate în dialog. Opțiunea a doua sosește astfel „împachetată" în coletul opțiunii întîi, la fel precum Vechiul Testament este „împachetat" în cel Nou, sau liberalismul generic — în ideologia socialistă. Or, în asemenea cazuri — susțineam în acea carte — opțiunea a doua sfîrșește prin a se afirma, prin a ieși din latență, prin a prevala, chiar dacă nu este luată în serios la început, chiar dacă este respinsă, sau chiar dacă un timp este „citată" numai în mod decorativ.

Lucrurile pot fi exprimate și în felul următor: orice sistem de idei deține un număr de referințe fundamentale pe care se susține și care îl determină, chiar dacă uneori aceste referințe rămîn, total sau parțial, la nivelul implicitului. Cel care optează deci pentru sistemul respectiv în primă opțiune, preia inevitabil, în „coletul" pentru care „a semnat de primire", și referințele respective, care formează, cum spuneam, un fel de meta-sistem. Dar dacă el refuză cu îndîrjire, cu știință sau fără știință, aceste referințe, rezultatul va fi debilitarea propriului sistem și, în fapt, lipsirea lui de fundament. Chiar dacă nu în imediat, opțiunea a doua — referința — tinde să se impună în timp, să obțină precedența, să oblige la a fi luată în serios, la a fi „citată" fondator, la a apărea la suprafață precum cerneala veche care transpare în timp de pe verso-ul unei hîrtii. Spre pildă, antisemitismul creștin a sfîrșit, în regimul nazist, prin a amenința chiar și creștinismul cu distrugerea, deoarece, odată nimicit evreul, era nimicit *ipso facto* și „evre-

ul din coletul creștin" care îl conținea; la fel, anti-liberalismul comuniștilor a condus la o autodemolare a comunismului însuși, în momentul cînd acesta a încercat să se refundamenteze o dată cu „perestroika" lui Gorbaciov. Mai trebuie reamintit pe scurt că, în timp ce opțiunea întîi e puternică, personalizată, dar idiosincratică și parohială, opțiunea a doua, deși mai „slabă", e mai stabilă, intersubiectivă și creează, atunci cînd poate fi aplicată, ceea ce se întîmplă în numeroase cazuri, chiar dacă nu întotdeauna, posibilitatea unei ieșiri din parohialism și relativism.

2. Întorcîndu-ne acum la chestiunea *utopismului comparat*, la regula reversibilității pe care am stabilit-o și în general la problema comparării proiectelor, să notăm că distincția *realist-utopic* este, de fapt, o distincție *de primă opțiune*. Într-adevăr, atunci cînd mi se cere să mă pronunț asupra unui proiect propus explicit spre a fi pus în practică, sau despre care se sugerează măcar că ar putea fi pus în practică, primul lucru pe care sînt tentat să-l fac este să decid dacă proiectul este „realist" sau nu, ori, într-un sens mai larg, dacă el corespunde sau nu „naturii omenești autentice" sau Istoriei, sau Binelui universal și, în acest sens, dacă este „veridic" sau măcar „verosimil". În fapt, ceea ce fac este să recurg la o *comparație extrinsecă*: compar proiectul propus cu imaginea *mea* sau *a noastră* despre realitate sau „natura umană" și, dacă relația îmi pare a fi de aproximativă corespondență, declar proiectul pozitiv și „realist", în timp ce, dacă întîlnesc deosebiri mari între cele două, voi numi și considera proiectul negativ și „utopic". Or, cum remarcam mai sus, dacă *comparația extrinsecă* este „tare", deoarece oferă ierarhii puternice, ea este totodată și partizană și idiosincratică. Concluzia este aceea deja cunoscută și sintetizată în ceea ce am numit „regula reversibilității": departe de a avea o valoare obiectivă și universalizabilă, denumirile „realist" și „utopic" descriu în fapt caracteristica personală, parohială, specifică a acestei relații de

comparare dintre proiect și o viziune particulară despre realitate.

Pentru a spera să avansăm, să facem acum, paradoxal, un pas înapoi: să renunțăm la „tăria“, la lipsa de nuanțe în acordarea supremației și la esențialismul oferite de comparația extrinsecă — cu alte cuvinte, *să renunțăm metodologic la comparația extrinsecă însăși aplicată în cazul nostru, cît și la simplitatea, dar și la parohialismul și echivocul opțiunii întîi*. Bineînțeles, aceasta nu înseamnă deloc că, în practică, de foarte multe ori, nu vom continua să facem apel și în ceea ce privește analiza proiectelor societale, ca și în multe alte situații, la opțiunea întîi: în sine, nu-i nimic ilicit și negativ aici. Nu vom putea renunța în continuare, fără îndoială, să apreciem un oarecare proiect uman în termenii distincției clasice și banale *realist-utopic*.

Ceea ce intenționez să spun este însă că va trebui să rămînem conștienți că asemenea judecăți, adesea inevitabile, rămîn personalizate și dependente de *primele opțiuni* ale noastre (individuale sau de grup) și că, în consecință, ele nu pot fi susținute *decît* pe o concepție „tare“, esențialistă, și în același timp subiectivă și partizană despre realitate, om, natură, istorie, bine, Dumnezeu și cunoaștere, sau măcar presupun, implicit, o asemenea concepție. Așadar, în cuprinsul acestui text va înceta să ne mai preocupe să aflăm cu tot dinadinsul dacă un proiect este *realist, fezabil, rezonabil, verosimil, dezirabil, conform naturii, în sensul istoriei, inspirat de viață* etc., sau dimpotrivă *himeric, împotriva naturii, aberant, fără rădăcini în viață, inaplicabil, indezirabil* etc.

În schimb, vom încerca să explicităm un alt tip de distincție, bazată pe o *opțiune secundă* — pe care, de altminteri, cu toții o utilizăm spontan și frecvent, dar căreia nu îi acordăm întotdeauna creditul cuvenit.

O analogie juridică ne oferă, cred, direcția în care am putea să pășim: se știe că atunci cînd cineva, și mai cu seamă un jurnalist este acuzat de calomnie în presă, codurile pe-

nale mai vechi și mai rigide (al nostru în momentul cînd scriu aceste rînduri se pregătește să se modifice) îi pretind pîrîtului, dacă vrea să se dezvinovățească, să facă așa-numita „probă a veridității". Cu alte cuvinte, el este dator să dovedească faptul că spusele afirmate de el despre cineva — de exemplu despre un politician — sînt adevărate și că, avînd în vedere interesul legitim al publicului de a afla adevărul despre cei care conduc, era firesc ca ele să fie dezvăluite. Numai că, așa cum s-a vădit de multe ori, un jurnalist nu este o instanță de cercetare și, ca atare, proba veridității este uneori greu, aproape imposibil de adus într-un timp rezonabil de către un astfel de pîrît, ceea ce poate conduce la condamnarea sa. Or, acest act ar putea avea implicații serioase asupra libertății presei și a dreptului publicului la liberă informare. De aceea, în legislația mai modernă, *proba veridității* nu mai este considerată necesară în astfel de cazuri: este suficient dacă jurnalistul probează că a depus toate eforturile pentru a afla adevărul și că a urmat etica profesională — de exemplu, s-a informat din trei surse independente, a apelat la informatori credibili etc. În acest caz, *chiar dacă în final rezultă că jurnalistul nu a avut dreptate*, că s-a înșelat și că alegațiile sale au fost false, el poate fi disculpat. *Nu adevărul este, așadar, decisiv aici* — în situația în care, în condițiile concrete ale jurnalismului, el poate fi cu dificultate aflat sau demonstrat — ci ceea ce putem numi *responsabilitatea* jurnalistului pentru spusele sale. (Vom cerceta ceva mai jos conținutul noțiunii de responsabilitate.)

În termenii noștri, putem spune că, în presă și, pe cale de consecință, în procesele de calomnie, proba veridității constituie, desigur, *opțiunea întîi:* am prefera să știm adevărul despre un politician și să-l putem proba cu dovezi indubitabile. Dar cînd acest deziderat nu este cu putință între limitele și în condițiile de lucru ale presei, dar și dacă dorim să păstrăm neștirbită libertatea de expresie, vom accepta și *opțiunea secundă* — ca jurnalistul să aducă numai

ceea ce eu numesc „proba responsabilității", și-l vom achita, chiar împotriva adevărului, sau fără a cunoaște adevărul, *dacă va fi capabil să ofere măcar această probă.*

Să mai observăm aici încă ceva: deși, în mod circumstanțial, adevărul nu presupune responsabilitatea (pot ajunge la adevăr printr-un noroc, de pildă), totuși, în mod fundamental, considerăm că, pe termen mai lung, drumul cel mai sigur spre un adevăr ceva mai complet, mai stabil și mai generos este, orice s-ar zice, tocmai o atitudine responsabilă față de căutarea lui — prin adoptarea unei anumite „etici" a cercetării. Iată de ce responsabilitatea implică *credibilitatea,* deschizînd dreptul de a avea *încredere* în proiectul respectiv, în vreme ce simplul adevăr — care poate fi obținut și întîmplător, printr-un fericit concurs de împrejurări — nu implică credibilitatea, deși presupune neapărat, atunci cînd se bazează numai pe o convingere „tare", de primă opțiune — *credința.* Vedem asta din nou în jurisprudență, atunci cînd pretindem (precum în cazul procesului soților Ceaușescu) nu doar ca o judecată să facă dreptate, dar și ca procesul să se desfășoare în mod corect și, astfel, să fie demn de încredere și să nu apeleze doar la credința absolută în dreptatea uneia dintre părți.

Că *opțiunea a doua* poate crea acord intersubiectiv, acolo unde opțiunea întîi desparte și divide se poate vedea și din următorul exemplu: fie astfel doi jurnaliști: X crede că adevărul primează, indiferent de mijloacele utilizate pentru obținerea lui, în vreme ce Y crede că mijloacele nu sînt indiferente. Opțiunea primă a lui X este pentru AN (adevăr necondiționat), în vreme ce aceea a lui Y este pentru AC (adevăr condiționat). Dacă însă nici AC, nici AN nu pot fi obținute, sau dacă ei nu se înțeleg ce să aleagă, e ușor de văzut că ambii vor alege, ca opțiune secundă, R (responsabilitatea) — *X pentru a se feri de un proces, iar Y din convingere* — și astfel între cei doi se va stabili un acord intersubiectiv, ceea ce înseamnă o precedență a responsabilității — opțiunea secundă — pe termen mai lung.

Acum, în ceea ce privește proiectele socio-politice, culturale, economice, educaționale etc. care formează subiectul acestui studiu, *pare clar că echivalentul „probei verității" este cumva distincția clasică utopic-realist*. Cum spuneam, dacă cineva ne propune un proiect, vrem, ca prim moment, să știm dacă proiectul este realist sau veridic, deci dacă el corespunde imaginii noastre despre realitate, istorie și om, și ne străduim să probăm acest lucru. Am stabilit însă, conform regulei reversibilității, că această primă opțiune, deși „tare", rămîne înscrisă în relativ și partizanat, exprimînd mai ales *propria noastră relație afectivă, parohială* cu proiectul în cauză.

Care ar putea fi în acest caz echivalentul „probei responsabilității", capabil să funcționeze ca o opțiune secundă, atunci cînd opțiunea primă se dovedește incapabilă de intersubiectivitate și se blochează în echivoc?

3. Cred că noțiunea de responsabilitate devine mai limpede, dacă o vom examina în termenii „imperativului categoric" al lui Kant. Cum se știe, acesta cere ceva de tipul: „acționează astfel încît maxima acțiunii tale să poată fi maxima acțiunii oricui", sau, mai pe scurt, alege acea maximă de acțiune care este universalizabilă.[2] Să remarcăm în treacăt și faptul că jurnalistul care credea că mijloacele nu sînt indiferente poseda, într-adevăr, o maximă care putea fi ușor universalizabilă.

Acum, un proiect propune o maximă de acțiune unui număr mare, în principiu indefinit de oameni. El le spune acestora: „puneți bunurile în comun", sau „întoarceți și obrazul celălalt", sau „dați puterea savanților și industriașilor", sau „clonați-vă", sau „rezistați prin cultură", sau

---

[2] Iată o formulare a imperativului categoric din *Întemeierea metafizicii moravurilor*, București, 1995, p. 213: „Eu nu trebuie să acționez niciodată altfel, decît așa încît să pot și vroi ca maxima mea să devină o lege universală."

„edificați statul dictaturii proletariatului", înțelegîndu-se prin aceasta că, aplicînd maxima respectivă, *lucrurile vor merge neapărat mai bine pentru oameni.* Trebuie să observăm că, uneori *în mod conjunctural*, maxima respectivă nu poate fi complet universalizabilă: evident, un proiect urbanistic nu se adresează decît celor care locuiesc în orașul respectiv. Această restricție nu exclude totuși aplicarea „imperativului categoric" în măsura în care proiectul respectiv se referă la un anume grup sau la o anume comunitate. Dar restricția (în situația în care vrem să aplicăm „imperativul categoric" proiectului respectiv) *trebuie să păstreze un caracter conjunctural* și nu esențial sau principial: proiectul se adresează, într-adevăr, numai locuitorilor unui oraș, dar faptul că numai anumiți oameni sînt locuitorii acelui oraș va fi înțeles ca un fapt contingent, în sensul că oamenii care nu locuiesc *acum* în orașul respectiv ar putea totuși locui acolo *cîndva*, cu respectarea unor condiții, pur și simplu fiindcă sînt oameni. Sau, dacă vorbim despre un proiect național — în mod contingent sau conjunctural restrîns la anumiți oameni — acesta se va supune totuși imperativului categoric *numai dacă* include (sau poate include) în proiect o *regulă universalizabilă* de „cetățenie" sau de cooptare, în baza căreia orice om — dacă dorește și îndeplinește cerințele regulii — să poată deveni parte a proiectului.

Fie, atunci, indivizii cărora proiectul li se adresează a,b,c....x, iar autorul proiectului este A care aparține acestei comunități, sau, dacă este un proiect universal, aparținînd pur și simplu umanității.

*Consider proiectul responsabil față de a,b,c...x, dar și față de el însuși, și în general, față de cei care se apleacă asupra lui, dacă maxima respectivă de acțiune a proiectului (M) se aplică în mod necesar lui a,b,c....x, cît și lui A însuși.* Într-adevăr, dacă lucrurile stau astfel, atunci maxima (m) de acțiune individuală a lui A privitoare la proiectul respectiv va fi indefinit de mult sau total universalizabilă, de unde re-

zultă că m=M, ceea ce respectă „imperativul categoric". Dimpotrivă, dacă M nu va fi asumată în mod necesar și de A, atunci m și M vor fi diferite și „imperativul categoric" va fi încălcat. Avem dreptul să spunem că, în acest caz, A are un comportament puțin responsabil sau chiar *iresponsabil* în raport cu ceilalți participanți și cu propriul proiect.

Doresc să susțin ceva foarte simplu: dacă vă invit într-o călătorie și vă asigur că, în general, este mai bine pentru voi toți, prieteni ai mei, să plecați în călătoria respectivă, cu toate dificultățile ce vor apărea, decît să stați acasă, *am datoria să plec și eu*, sau, cel puțin, să fac tot ceea ce se poate *pentru a pleca laolaltă cu voi* care sînteți prietenii mei. Nu e responsabil să mă sustrag, să declar că excursia nu-mi priește, și nici să declar enigmatic, cînd au mai rămas doar cîteva minute pînă la fluierul de plecare, că am alte lucruri cu mult mai importante de făcut, sau să afirm că excursia este un non-sens. Fiindcă, dacă comportamentul meu „negativist" ar fi imitat, el ar putea face cu neputință punerea în aplicare a proiectului, căci credibilitatea sa ar deveni îndoielnică și mulți ar putea renunța la angajament. Dacă propun oamenilor un nou mod de a locui pe care îl prezint ca mai bun decît cel actual, nu pot fi considerat responsabil față de ei, dacă afirm sau sugerez, sau implic că nu voi locui niciodată altfel decît o fac în prezent, sau dacă, prin forța lucrurilor, mă arăt inapt să locuiesc acolo. Se poate crede ori că vreau să-i înșel, ori că le cer sacrificii de care eu însumi nu mă simt capabil, ori că nu am examinat pînă la capăt consecințele proiectului meu și că mi-a scăpat faptul că el mă exclude în principiu. Așa a făcut Le Corbusier, care, din considerente de estetică a fațadei, nu permitea chiriașilor care locuiau în al său celebru Pavilion Elvețian să-și monteze jaluzele în timpul verii; dar el nu s-a mutat într-un asemenea apartament, deoarece, firește, nu ar fi dorit să se sufoce de căldură.

De asemenea, dacă sînt un om politic care cer să se lupte împotriva corupției, dar sînt eu însumi corupt, nu voi

părea prea credibil publicului, *iar aceasta nu fiindcă ceea ce spun și cer ar fi fals în sine*, ci *fiindcă eu însumi nu sînt cuprins în propriul meu proiect politic pe care îl propun altora*. La fel, cine susține că a găsit o nouă metodă pentru educarea neamului omenesc, dar își abandonează copiii abia născuți la azil (precum cîndva Jean-Jacques Rousseau), nu ar trebui să fie considerat altfel decît nedemn de încredere, dacă nu chiar un fel de impostor mai subtil. Iar dacă aceasta nu se întîmplă, înseamnă că puterea sa de a seduce, cît și puterea oamenilor de a crede fără temei sînt prea din cale-afară de mari!

Iată așadar *proba responsabilității:* ea nu confruntă un proiect cu o presupusă și postulată *realitate omenească externă*, pentru a stabili dacă proiectul este sau nu *realist*, așa cum procedează *proba veritășii*, bazată pe opțiunea întîi. Ea nu se preocupă să afle dacă *Insulele fericiților* există sau nu în realitate și *nici nu se substituie încercării de a afla un răspuns la o asemenea întrebare*. Ea întoarce, ca să spunem așa, proiectul asupra lui însuși și îl supune la ceea ce numesc *testul de auto-incluziune*, dorind să știe numai atît: autorul (sau autorii) proiectului, *părinții săi fondatori* sînt, ca principiu, preluabili de proiect, se includ pe sine spontan sau voluntar în acesta, în mod necesar *pot trăi și vor trăi ei înșiși pe Insulele fericiților pe care pretind că le-au descoperit?* Dacă da, atunci autorul respectă „imperativul categoric", proiectul este responsabil și noi îl vom numi „entopic" (*en* — „în"; *topos* — „loc").

Dacă nu, dacă, așa cum este proiectul alcătuit, autorul se exclude, iese din propriul proiect (voit sau nevoit), în general, dacă el cumva „nu are loc" în propriul proiect, *deși acesta este prezentat ca oferind umanității sau comunității sale o condiție superioară* mai în acord cu „adevărata realitate", atunci înseamnă că el nu poate face proba responsabilității; el cade la testul de auto-incluziune și atunci vom numi proiectul respectiv „atopic", (*a* — „non") înțelegînd prin

acest termen că el, autorul, este „lipsit de loc" în proiectul său, că el nu se regăsește „nicăieri" în acesta.

În sensul nostru așadar, un proiect este „atopic" nu fiindcă el s-ar dovedi „fără loc" într-o presupusă realitate externă, așa cum este cazul „utopicului", ci fiindcă *autorul său, cu caracteristicile sale din perioada cînd formulează proiectul său, caracteristici* nu atît strict fizico-empirice, *cît mai ales profesionale, culturale, instituționale, spirituale, cu autoritatea sa — cu* eul său auctorial, *pentru a ne exprima astfel* —, este „fără loc" în propria-i realitate construită. Acest autor se comportă precum *omul ironic*, care îi include pe ceilalți în ironiile sale, dar nu și pe sine, aflîndu-și din această separare o sfidătoare, dar de fapt fragilă superioritate. Dimpotrivă, în entopie, autorul este asemenea *omului cu umor*, care se cuprinde deopotrivă pe sine, alături de ceilalți, în țesătura umoristică. De aceea umorul, spre deosebire de ironie, este etic.

Să remarcăm tot aici și faptul că, în fond, putem considera că printre *referințele* fundamentale ale unui proiect se numără și *eul auctorial* sau „părintele său fondator" sub raport instituțional și profesional. A constata, în acest caz, că un proiect este în așa fel alcătuit încît nu-și preia la sine *eul autorial*, devine echivalent cu a spune că proiectul respectiv *își contestă, își neagă în mod radical una dintre referințele sale fundamentale*. Or, așa cum spuneam, în acest caz există tendința ca proiectul să fie debilitat, șubrezit în timp. El va deveni tot mai fragil și, în ansamblu, tot mai puțin credibil și mai autodistructiv, cam în același mod în care creștinii „naționali" care, în timpul nazismului, au încercat ruperea Noului Testament de Vechiul Testament („arianizîndu-l" pe Isus, de pildă), au sfîrșit prin a distruge propriul creștinism.

Chiar dacă, prin urmare, nu am recurge la o formulă asociabilă „imperativului categoric" kantian pentru a justifica folosirea „probei responsabilității", putem spune că, la modul pur practico-logic, un proiect care își exclude eul

auctorial (echivalent portretului ideal și instituțional al autorului) echivalează cu un sistem care se autosubminează prin renegarea fundațiilor sale.

4. Se pune însă întrebarea: oare ar putea fi *entopic* un proiect care, la prima vedere, îl include pe autorul său, dar a cărui maximă nu poate fi *în mod necesar* universalizabilă și nici nu poate conține reguli de „cetățenie“ sau cooptare universalizabile? De exemplu, un proiect xenofob. Ne amintim însă că, în termenii noștri, „proiect“ este sinonim cu *plan sau construct de format rațional* sau produs cu mijloace raționale, așadar universalizabile. Or, dacă constructul pretinde să fie rațional, înseamnă că și eul său auctorial este astfel, sau mai exact, este astfel cel puțin la cea de-a doua opțiune a sa. Dar la prima sa opțiune, dacă impune limitarea *esențială* maximei, eul auctorial nu va fi rațional, deoarece în termenii rațiunii, care e universalizabilă sau nu e rațiune, respectiva limitare nu are legitimitate. În consecință, „autorul“ irațional (xenofob) al primei opțiuni nu are cum „încăpea“ într-un construct de format rațional, congruent numai cu „autorul opțiunii a doua“. *Rezultă că un proiect esențialmente limitativ, închis și fără reguli universalizabile de cooptare se dovedește atopic.* Regăsim astfel concluzia de mai sus, anume că entopicul și, implicit, responsabilitatea unui proiect sînt sinonime cu capacitatea sa de a susține „imperativul categoric.“

*Așadar, distincției clasice „realist-utopic“, bazată pe „proba verității“, îi vom opune o alta — „entopic-atopic“, întemeiată pe „proba responsabilității“.* Cea dintîi distincție presupune, în fond, o „comparație extrinsecă“, deoarece își alege „un arbitru“ exterior — imaginea cuiva despre realitate — și se bazează pe prima opțiune — depistarea raportului cu realitatea. Cealaltă distincție este de tipul „comparației intrinseci“, deoarece ea explicitează relațiile interne existente între proiect și referința sa auctorială și este decisă de opțiunea secundă — depistarea raportului întreținut

de proiectul propus cu responsabilitatea autorului său. Or, după cum știm, în măsura în care rămînem la distincția curentă „utopic-realist", nu vom putea stabili cît de utopic este un proiect la modul independent sau obiectiv, ci, cel mult, îl vom putea contrapune unei reconstrucții particulare și relative a realității, declarîndu-l (sau nu) irealist.

Dacă, dimpotrivă, recurgem la distincția propusă „atopic-entopic", vom putea, cred, evada din relativism pe poarta *eticului*. E însă acesta un *etic intrinsec*, adică întors spre sine și *care nu-și extrage validitatea dintr-o comparație cu un model etic exterior*. Aceasta reprezintă, desigur, o fragilitate de moment, deoarece nu există un imperativ absolut *care să ne ceară să dăm urmare tocmai acelui proiect și nici unui altuia*. (Ca și în exemplul juridic de mai sus, făcînd proba responsabilității, jurnalistul este achitat, dar nu dovedește neapărat că politicianul în cauză este corupt.) Dar într-un al doilea moment, fragilitatea respectivă devine forță: căci există totuși măcar un imperativ nonparohial pentru a *nu urma un alt proiect dovedit atopic*. Astfel vom izbuti să decidem în mod intersubiectiv și universalizabil dacă un proiect este sau nu demn de crezare, *indiferent de reprezentarea noastră — individuală sau colectivă — asupra realității*, chiar dacă, desigur, nu vom ști, în baza acestei metode „slabe", dacă proiectul este sau nu veridic sau realist, sau, dimpotrivă, utopic și chiar dacă nu ne vom recunoaște datori să-l urmăm cu tot dinadinsul (afară doar dacă singura alternativă nu va fi un proiect atopic). Vom afla astfel *nu neapărat ce să facem, ci ce să nu facem.*

Dar oare de ce, în fond, atunci cînd sîntem nevoiți să punem între paranteze *adevărul*, ceea ce sîntem îndreptățiți a cere de la un autor rămîne *responsabilitatea* pentru destinul gîndirii sale? Și nu e absurd să prețuim cumva mai mult responsabilitatea decît *adevărul în sensul de adecvare* la realitate? Firește, am prefera să deținem adevărul, dar în afacerile omenești el rămîne adesea incert și echivoc. Știm, pe de altă parte, că influența ideilor asupra vieții oa-

menilor e imensă și, potențial, imprevizibilă. De aceea nu putem aștepta în mod rațional de la un autor ca el să prevadă exact ce vor face, în numele său și al sistemului său, succesorii săi mai apropiați sau mai îndepărtați. De asemenea, nu putem să-i pretindem să nu se înșele, să aibă perfectă clarviziune, să intuiască cum îi vor fi citite vorbele peste o sută sau o mie de ani și dacă ele vor fi confirmate de istorie și în ce proporție. Îl putem ierta deci pentru că eventual s-a înșelat. Și de altfel, cum am văzut, este aproape întotdeauna echivoc de stabilit, *din pricina regulii reversibilității*, dacă și cît de mult s-a înșelat un autor!

Ceea ce totuși putem să-i pretindem, dacă renunțăm la exigențele prea stricte ale „probei veritații", este, ca să spunem așa, *să se ia pe sine în serios în măsura cea mai mare cu putință*. El nu va evita, poate, neclaritățile și răstălmăcirile; dar cel puțin, dacă se ia în serios *incluzîndu-se pe sine în mod esențial în proiectul său*, nu mai poate fi considerat răspunzător intelectual pentru cele mai grave dintre răstălmăciri. „Mă voi înșela, poate, cu privire la adevăr și adecvarea la realitate — ar putea el spune — dar nu v-am înșelat pe voi cu bună știință, nici n-am încercat să trișez și nici nu las impresia că aș fi putut avea de gînd așa ceva. *Puteți avea încredere în mine.* Dovada: nu m-am sustras participării la proiectul meu (prin care am propus un loc, după părerea mea, mai bun și mai adecvat naturii reale a omului decît cel existent), sau n-am creat un proiect care să mă excludă, și l-am luat în serios, l-am asumat pînă la capăt, în aceeași măsură în care v-am cerut și vouă tuturor să-l luați în serios și să-l asumați pînă la capăt. Pe deasupra, chiar dacă responsabilitatea arătată astfel de mine nu este o cale sigură spre adevărul despre om, ea este măcar — în ignoranța relativă în care ne găsim cu toții cu privire la viață și istorie — unica accesibilă de care dispunem la modul general, în afara, bineînțeles, a cazului cînd zeii nu s-ar îndura să ne surîdă tot timpul — și încă de am ști să le deosebim surîsul de un rînjet disimulat!"

Scepticii radicali sau dezamăgiții vor spune poate că e prea puțin: ei vor observa — firește — că, de pildă, umanismul sau chiar creștinismul originar, ambele predicînd egalitatea, înțelegerea, iubirea pentru om, s-au dovedit a fi iluzorii: „noi știm astăzi că această invenție a culturii europene care a făcut din conceptul de om un operator universal a fost contrazisă sistematic de toate războaiele religioase ale lumii... Pe scurt, umanismul ca «religie» modernă și ca doctrină este contrazis de toată istoria omenirii."[3] Fie: umanismul, creștinismul, budismul etc. sînt pesemne, *în acest sens*, utopii. Dar utopii sau nu, ele sînt *entopice*, iar valoarea lor etică, modelatoare, exemplară, normativă rămîne indestructibilă, *tocmai deoarece autorii lor au fost primii care s-au angajat în proiectul lor, făcînd ei înșiși ceea ce vor pretinde de la ceilalți*: Socrate a rămas să moară în închisoare, atunci cînd avea putința de a fugi în exil, deoarece a refuzat să-și încalce principiul pe care îl profesase toată viața, anume *că e preferabil a suporta răul decît a-l face*. Isus a acceptat să fie crucificat, atunci cînd ar fi putut să fugă, să se ascundă, să organizeze o mare răscoală sau poate chiar să cheme îngerii să-l ridice de pe cruce. Dar ar fi însemnat să disprețuiască propriul principiu al *nonviolenței și sacrificiului voluntar*. Au să rămînă mereu o mînă de oameni care vor și pot să le urmeze exemplul, există mult mai mulți care știu că *ar trebui* să-l urmeze, dar nu au puterea s-o facă; și sînt și ceilalți — legiune — pentru care totul nu-i decît o glumă proastă. Și ce-i cu asta? Doar nici legea morală din noi, așa cum nici teoremele după care se rotește cerul înstelat nu-și așteaptă validarea la urna de vot!

5. Să ne întoarcem acum la „Școala din Atena" — la *Republica* lui Platon și la *Politica* lui Aristotel — și să supunem *testului de auto-incluziune* cele două proiecte de societa-

---

[3] Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, București, 2002, p. 118.

te pentru a vedea dacă, sau nu, ele pot face *proba responsabilității*, după ce am constatat că este foarte greu, de fapt aproape imposibil, să decidem dacă, în ele însele și separat de diferite circumstanțe externe și de preferințe individuale și ideologice, ele trec sau nu *proba verității.*

Toată lumea știe că Cetatea platoniciană este guvernată de filozofi, lucru lăudat de unii și reproșat de alții. De fapt însă, dacă dăm termenului „filozof" sensul pe care Platon i-l dă, considerîndu-l pe Socrate drept arhetipul filozofului, vom constata ușor că Cetatea platoniciană *nu* este condusă de filozofi în *acest sens*! Mai mult, vom constata că ea este închisă oricărui spirit cu adevărat filozofic, așa cum acesta este definit de Platon, autorul proiectului, și cum era Platon însuși. Într-adevăr, una dintre trăsăturile principale ale caracterului filozofic este, spune Platon prin intermediul lui Socrate, următoarea:

„—... fereala de minciună și faptul că, de bunăvoie, [filozofii] nu acceptă minciuna niciodată, ci o urăsc, pe cîtă vreme adevărul îl iubesc.

— E probabil.

— Nu doar probabil, prietene, ci este obligatoriu ca cel ce se arată îndrăgostit, prin firea lucrurilor, de cineva, să iubească tot ceea ce este înrudit și asemănător cu iubitul.

— Drept.

— Dar ai putea afla ceva mai înrudit cu înțelepciunea decît adevărul?

— Cum oare?

— Și este cu putință ca aceeași fire să fie și iubitoare de înțelepciune, dar și iubitoare de minciună?

— În nici un chip!

....

— Deci cel cu adevărat iubitor de învățătură trebuie, încă din copilărie, să tindă spre adevăr."[4]

Sau, la fel:

---

[4] Platon, *Republica*, 485c-d.

„— Dar soarta unui astfel de om [a filozofului] va fi ca el să iubească minciuna, ori ca dimpotrivă s-o urască?

— S-o urască, spuse."[5]

Pe de altă parte, Cetatea platoniciană nu poate supraviețui fără existența în însăși substanța ei a minciunii de stat — sau, dacă vreți, a unor „mituri": Platon nu face nici un secret din aceasta:

„Cîrmuitorii [adică filozofii, *n.a.*] vor trebui să se folosească des de minciuni și de înșelăciuni în interesul celor conduși."[6]

E vorba, mai întîi, despre mitul „raselor metalice" (414d-415d) — al cărui sens este că oamenii nu sînt egali prin natura lor, ci sînt asemenea unor metale: unii cetățeni sînt din argint și aur, destinați să conducă prin natura lor, alții destinați să asculte prin natura lor — din bronz sau fier. Astfel clasele Cetății ar fi în mod natural și genetic diferite. Or, Platon știe că această „poveste feniciană" — adică, altfel spus, „scorneală" (fenicienii nu aveau o prea bună reputație de onestitate) — nu va fi crezută de primii paznici ai cetății, obișnuiți — se vede — cu egalitarismul atenian, dar consideră că ar putea fi crezută ulterior de generațiile succesive de paznici pe care întemeietorii se vor sili să-i convingă prin procedee nu foarte diferite de ceea ce noi azi numim „spălare a creierelor". Și este esențial pentru Cetate ca paznicii să creadă că ei „au aur și argint în plămada lor", pentru ca să nu încerce să obțină aur și argint materiale, abuzînd de puterea și poziția lor dominantă.

O altă minciună de stat se referă la modul în care se alcătuiesc căsătoriile paznicilor și la tertipurile practicate de cîrmuitori pentru ca nici copiii să nu-și cunoască părinții adevărați, nici aceștia să nu-și cunoască progeniturile reale. Tinerii, de pildă, sînt învățați că cuplurile se stabilesc prin tragere la sorți, dar în realitate:

---

[5] *Ibidem*, 490b.

[6] *Ibidem*, 459c.

„Trebuie, socot, trase lozurile cu iscusință, pentru ca cel prea puțin vrednic să acuze, pentru fiecare căsătorie, soarta și nu pe magistrați."[7]

E legitim să ne întrebăm însă: ce s-ar întîmpla dacă în Cetate, printre copiii de paznici, s-ar naște și ar crește un tînăr cu spirit filozofic — de pildă un Socrate sau un Platon — lucru de altminteri necesar să se întîmple și prevăzut de Platon. Conform celor spuse mai sus, el va fi, și *încă din copilărie* (după cum am aflat), preocupat de aflarea adevărului și va urî minciuna. Va face toate eforturile pentru a-și da seama, de pildă, de ce unii copii seamănă mult cu unii adulți sau între ei, iar alții deloc, de ce unii tineri au parte des de soții sau soți, în timp ce alții — mult mai rar; va suspecta, avînd un spirit agil și pătrunzător, că simplul noroc invocat de magistrați nu explică lucrurile. Va bănui, de asemenea, că oamenii sînt mult mai egali între ei decît o cere mitul raselor metalice și că nu există nici un motiv genetic pentru ca bogăția să fie refuzată unora și permisă altora, în proporție inversă cu responsabilitățile lor. Va pune întrebări, la care nu va primi decît răspunsuri în doi peri și minciuni. Va insista, îi va pune pe unii magistrați în încurcătură, exact în felul în care făcuse Socrate cu conaționalii său atenieni. Va fi refuzat și trimis la plimbare. Își va da seama la un moment dat că trăiește în mijlocul unei rețele de minciuni „iscusite" și de „povești feniciene". Or, dacă el va urî minciuna, va ajunge inevitabil să-i urască și pe cei care o practică, adică își va urî conducătorii. Greu de crezut că se va consola că e mințit în propriul interes! Ce se va întîmpla atunci cu el? Va sfîrși prin a fi „reeducat" precum eroul lui Orwell, va fi ucis, precum Socrate de atenieni, sau va fi expulzat, precum Anaxagoras? Numai că — să nu uităm — Oceania lui Orwell nu este recomandată de autorul ei drept cea mai bună dintre lumi, ci tocmai pe dos! Și nici Ate-

---

[7] *Ibidem*, 460a.

na care își exila sau ucidea filozofii care îi spuneau adevărul nu e văzută de Platon cu ochi buni!

Așadar, exact în cetatea care în principiu îi era destinată ca fiind mai bună decît cetățile empirice, filozoful nu-și va găsi locul. Iar dacă se va obiecta că tînărul filozof va afla totuși adevărul după o anumită vîrstă cînd va fi recrutat la rîndul lui printre cîrmuitori (după 35 de ani), se poate răspunde că nici un filozof demn de acest nume nu va accepta ca, odată cunoscînd adevărul, să accepte să-i mintă în continuare pe alții, și că Socrate — cel care nu se sfia să comunice adevărurile cele mai antipatice chiar și persoanelor cu cea mai mare putere politică — ar putea fi văzut complăcîndu-se cel mai puțin dintre toți într-un asemenea rol ipocrit! Asta ca să nu mai spunem că nu se poate înțelege cum va putea fi educat un tînăr să iubească adevărul, dacă i se va interzice să-l caute cu insistență pînă spre jumătatea vieții.

Rezultă fără doar și poate că *această cetate este atopică*, fiindcă nu produce proba responsabilității, netrecînd testul de auto-incluziune. Aceasta însă nu pentru că principiile ei nu ar putea avea legătură cu o anumită realitate, sau pentru că ar fi „utopice" în sensul că nu s-ar plia acestei realități omenești sau istorice, ci numai fiindcă *exact părintele fondator* — filozoful iubitor al adevărului — care o propune, o recomandă și o conduce ca *mai bună* decît cetățile empirice, ba chiar ca pe o Cetate a Binelui, nu are cetățenie în ea. El arată, în acest fel, că maxima sa de acțiune (*a căuta și a spune adevărul*) nu se poate universaliza exact la nivelul cetății sale. Omul pentru care numai cunoașterea autentică și adevărul constituie sensul vieții nu va putea trăi într-un loc dominat de „povești feniciene" și de minciuni, fie și în interes public, unde cercetarea liberă, ca și comunicarea corectă a adevărului sînt interzise, limitate, amînate, ba chiar pedepsite. Și cu atît mai puțin ar putea ajunge el, filozoful autentic, să conducă o astfel de cetate, mințindu-i voluntar pe ceilalți și împiedicîndu-i să cer-

ceteze și să afle adevărul pe care, prin definiție, tocmai el s-ar cădea să-l apere mai mult decît oricine altcineva. Sau, dacă ar fi să adopți maxima cercetării și a căutării fără rest a adevărului ca pe maxima filozofului autentic, nu ai ști la ce fel de filozof să te referi: la cel care lansează cercetarea dreptății și căutarea Cetății ideale, sau la regele ipocrit care va conduce această Cetate. Căci cel de-al doilea, în mod evident, nu poate accepta maxima în cauză!

Desigur, dacă Platon nu ar fi un filozof, sau dacă el însuși nu ar defini filozofia ca fiind o căutare insistentă, tenace și fără rest a adevărului (ci, de pildă, precum Wittgenstein în *Tractatus logico-philosophicus*, ca pe o tentativă de a distinge propozițiile cu sens de „non-sensurile" metafizice), și dacă nu ar cere ca filozofii să domnească, ci ar fi numai un „super-paznic", un nou „Licurg" de pildă, proiectînd o cetate a paznicilor, atunci proiectul respectiv — oricît de spartan, privativ de libertate și auster — ar putea fi, eventual, *entopic*. (Este probabil cazul celuilalt proiect politic platonician — al *Legilor*, unde se renunță la filozofii-regi.)

S-ar putea însă aduce, la judecata noastră, următoarea obiecție: există o întreagă linie de interpretare care susține că Platon nu a construit Cetatea ideală din *Republica* de dragul edificării unei noi societăți, ci pentru a descoperi cum funcționează sufletul individual și ce este dreptatea. Dacă lucrurile stau așa, s-ar putea susține că Platon trece testul auto-incluziunii, deoarece nu se pune problema ca vreo ființă reală, necum autorul, să locuiască în cetatea sa. Dar chiar dacă această linie de interpretare ar fi acceptată, argumentul poate fi întors: dacă considerăm că „Cetatea ideală" este doar un „model normativ", un „experiment mental", o proiecție a imaginației filozofice, pentru ce n-am considera că și aplicarea testului nostru este de asemenea un model, un experiment mental și o proiecție, avînd aceleași drepturi? Mai departe: Platon rămîne destul de echivoc cu privire la intențiile sale practice, dar,

orice s-ar spune, o interpretare „politică" a sa rămîne verosimilă. Or, în momentul cînd un proiect *ar putea fi în mod verosimil înţeles* ca aplicabil în practică, autorului îi incumbă responsabilitatea de a-l alcătui *ca şi cînd el va şi fi aplicat în practică*. (E ca atunci cînd, dacă ştiu că un medicament periculos *ar putea fi în mod verosimil* înghiţit de un copil, sînt responsabil numai dacă fac tot ce se poate pentru a împiedica un accident.) Apoi, presupunînd că Cetatea lui Platon este ideală, trebuie presupus că şi figura filozofului care o va conduce este ideală; nu afirmăm că *Republica* va fi populată şi condusă de filozofi reali. Şi totuşi, un filozof ideal în sens platonician rămîne un filozof care iubeşte în mod absolut adevărul ideal, şi nu unul care iubeşte minciuna — fie şi aceasta ideală!

Pe scurt, din punctul nostru de vedere — care e etic şi nu „verosimilist" — *Republica* este *atopică*, deoarece este, intelectual vorbind, *ipocrită*: principiile sale submineazăchiar autoritatea şi instituţia pe care ea se clădeşte şi în numele căreia ea este proclamată: *filozofia*.[8]

Ce putem spune în cazul *Politicii*? Cum am văzut, la Aristotel comunitatea politică în adevăratul sens al cuvîntului presupune, dar nu epuizează necesităţile supravieţuirii; ea impune o trecere în regatul libertăţii şi al virtuţilor: „Statul cel mai perfect este evident acela în care fiecare cetăţean, oricare ar fi, poate, graţie legilor, să practice cît mai bine virtutea şi să-şi asigure cît mai multă fericire."[9] Aristotel se întreabă însă dacă nu cumva există

---

[8] Pentru acest tip de interpretare „anti-politică" a *Republicii*, vezi: P. Frutiger, *Les Mythes de Platon*, Paris 1930; R.B. Levinson, *In Defense of Plato*, Cambridge MA, 1953; J.A. Elias, *Plato's Defense of Poetry*, New York, 1984. La noi teza anti-politică a fost susţinută, în modalităţi diferite, mai întîi de Constantin Noica, „Cuvînt prevenitor", Platon, *Opere*, vol.VI, *Republica*, Bucureşti, 1986; dar şi de Gabriel Liiceanu, „Utopia intelectului şi utopia filozofiei" în *Cearta cu filozofia*, Bucureşti, 1992, sau Valentin Mureşan, *Comentariu la* Republica *lui Platon*, Bucureşti, 2000.

[9] *Politica*, IV, 2.

o contradicție între viața politică, activă a cetățeanului virtuos și viața contemplativă a filozofului și savantului, dedicat cunoașterii pure. Era o întrebare care se punea frecvent în epocă și, arată el, în general lumea opta, prin excluziune, fie pentru calea activă, fie pentru cea contemplativă. Motivul principal era că, sub influența modei spartane mai ales (vizibilă și în *Republica*), scopul vieții active era văzut ca fiind războiul, în timp ce finalitatea vieții contemplative nu putea fi regăsită decît în artele păcii, astfel încît cele două, avînd finalități diferite, nu se puteau concilia.

Teorie falsă, declară Aristotel: mai întîi, „statul perfect" este pașnic și nu e interesat de cuceriri și de războaie, decît dacă trebuie să lupte pentru supraviețuire. *Răgazul activ* este scopul muncii productive, iar pacea este scopul războiului. Iar scopul este întotdeauna superior subiectului care tinde spre el, căci nimeni nu ar aspira la ceva pe care l-ar considera inferior sieși. Prin urmare, nu există o contradicție între viața contemplativă și viața cetății politice, deoarece ambele sînt prin scopul lor legate de timpul liber. Mai mult: scopul puterii legitime nu este dominația și despotismul, ci *facerea de bine*: or, în ea se regăsește nu doar virtutea politică supremă, ci și fericirea umană cea mai autentică. Or, dacă este așa, tocmai meditația și contemplația vor avea această calitate, ceea ce arată că sînt *active*, chiar dacă nu în sensul obișnuit:

„Nu înseamnă că viața activă trebuie în mod necesar să privească /direct/ pe ceilalți oameni și că singurele gînduri cu adevărat active sînt acelea care țintesc la rezultate pozitive, urmări chiar ale acțiunii. Ideile active sînt mai curînd reflecțiile și meditațiile cu totul personale, care n-au drept obiect decît a se studia pe ele însele; a face bine este scopul lor..."[10]

[10] *Ibidem*, IV, 3.

Cu alte cuvinte: dacă scopul acţiunii politice autentice este facerea de bine, atunci cu atît mai mult meditaţia autentică, care este o facere de bine prin excelenţă, îşi găseşte un loc în statul politic. Fireşte, filozoful, omul de ştiinţă nu *fac bine*, în această calitate, *neapărat* prin acţiuni practice, ci, cumva, activitatea lor exercită o influenţă benefică *indirectă* asupra celorlalţi. Am putea spune, în limbajul de azi, că este vorba despre *o influenţă spirituală, manifestată în rolul imens pe care îl joacă ideile*. De aceea, Aristotel consideră că, altminteri decît crede opinia comună, tocmai ideile sînt instrumentele cele mai active din cetate, şi sînt astfel tocmai în calitatea lor de idei, ceea ce în limbaj aristotelic se exprimă afirmîndu-se că *ele privesc către sine*. Privesc către sine, dar nu sînt închise în sine, imitînd din acest punct de vedere pe însuşi Dumnezeu — *Gîndirea care se gîndeşte pe sine*: Lumea însăşi există ca rezultat al auto-reflexivităţii gîndirii: „Altminteri (adică dacă gîndirea nu ar fi benefică, *n. A.C.*), Dumnezeu şi lumea n-ar mai fiinţa, pentru că acţiunea lor n-ar mai avea nimic exterior şi pentru că ea ar rămîne concentrată în ei înşişi."[11]

Este manifestă din toate acestea *entopia* Cetăţii perfecte a lui Aristotel; am spune chiar că ea este *prea entopică:* nu numai că un filozof îndrăgostit de adevăr ca Aristotel (sau Socrate, sau Spinoza, sau Kant etc.) este admis imediat în ea, dar criticii acestei Cetăţi ar putea susţine, cu oarecare temei, că nu mai rămîn în ea prea mulţi cetăţeni, în afara filozofilor, a unor oameni de ştiinţă obsedaţi numai de dorinţa cunoaşterii de dragul cunoaşterii, poate a cîtorva artişti interesaţi de arta pură, cît şi a unor *gentlemen*-i bine educaţi în cultura liberală şi dispunînd de proprietăţi îndestulătoare, care să locuiască în cetatea sa.[12] Fireşte, aceasta nu înseamnă că nu pot exis-

---

[11] *Ibidem*. Cf. *Metafizica*, Cartea XII, cap. 9, 1074b.

[12] „Astfel, viaţa omului în întregul ei îşi atinge punctul culminant în activitatea filozofului speculativ înzestrat cu un venit rezonabil...", Alasdair MacIntyre, *A Short History of Ethics*, v. *supra*.

ta, sau nu pot fi introduse cu ușurință reguli universalizabile de cooptare: nu există nici un impediment necesar pentru ca orice om, bărbat sau femeie, să nu poată deveni cetățean deplin în statul lui Aristotel, cu condiția să aibă libertatea materială și „răgazul" de a deține preocupări „politice". Proprietatea de a fi o ființă rațională este de fapt, în mod esențial, suficientă pentru cooptare, chiar dacă, în mod contingent, Aristotel nu imagina ca probabilă o „deschidere" totală a cetății sale.

Paradoxul, așadar, este că cetatea filozofului Platon, deși este formal condusă de filozofi, nu-i poate accepta printre cetățenii ei tocmai pe filozofii autentici, îndrăgostiți de adevăr, așa cum era Platon însuși, în vreme ce cetatea filozofului Aristotel, deși *nu* este condusă în mod necesar de filozofi (ci, prin rotație și tragere la sorți, de toți cetățenii mai vîrstnici, fie ei filozofi, fie nu), îi primește pe filozofi ca pe un fel de cetățeni speciali, care, prin influența lor spirituală, *indirectă*, pot înclina spre bine practica virtuților civice, chiar fără ca ei să se arate în mod *direct, practic* utili comunității.

Cred că rațiunea mai profundă a acestui paradox stă în dependența lui Platon de *naturalismul raționalist*, pe de-o parte, și în contestarea acestui principiu explicativ de către Aristotel, pe de altă parte, în numele unui *umanism raționalist.* Într-adevăr, dacă scopul propriu al comunității politice este virtutea și fericirea și nu vreo necesitate, dacă „animalul politic" este mai mult, calitativ vorbind, decît „animalul social", gîndul liber, dedicat cunoașterii pure și adevărului, își află un loc propriu în comunitatea politică; dar va fi cu greu tolerat, dacă nu chiar expulzat dintr-o cetate dominată de constrîngere, utilitate, virtuți „canine" și specializare eficientă pentru supraviețuire și luptă, oricît am încerca să distilăm din toate acestea o esență ceva „mai pură".

5. Aristotel e, deci, *entopic*, Platon — *atopic*: iată concluzia testului de auto-incluziune aplicat celor două proiec-

te. Și — de aici — decurge o anumită *precedență* a proiectului socio-politic *umanist* asupra celui *naturalist* — precedență evident de natură etică și nu „realistă". Căci devine legitim să *ai încredere* în proiectul aristotelic, și nu e legitim să ai încredere în proiectul platonician, deoarece acesta din urmă, spre deosebire de primul, nu trece proba responsabilității.

Cît privește *realismul* eventual al celor doi, rezultă, după cum am văzut, că nu avem voie să facem judecăți generale, desprinse de contextele particulare din perspectiva cărora privim proiectele. Totuși, dacă îmi este permisă numai o apreciere contextualizată, Platon, cu naturalismul și reducționismul său, mi se pare, în genere, semnificativ mai *realist* decît Aristotel *mai ales în raport cu lumea modernă,* în timp ce acesta din urmă, pare a fi considerabil de *irealist* din aceleași puncte de vedere, ba el este adesea chiar *„utopic"* pentru noi, cei de azi, așa cum s-a sugerat și în cele de mai sus. Aprecierile noastre nu au însă de-a face nici cu „realismul" sau veracitatea proiectului respectiv *în sine,* așa cum nu au de-a face nici cu *valoarea conceptuală, profunzimea* ori *frumusețea* sa. Nu îl coborîm pe Platon de pe tronul măreției sale filozofice, dacă declarăm *Republica* un proiect atopic în sensul că nu a trecut testul de auto-incluziune, așa cum nici nu-l săltăm pe Aristotel mai sus, dacă vedem în *Politica* entopicul. Judecata noastră privește în mod exclusiv *responsabilitatea etică* a autorului pentru text și față de proiectul propriu.

Dar este vorba iarăși despre o responsabilitate față de *proiectul propriu,* și nu neapărat față de viața lor în general, sau față de politicienii care le-au folosit ulterior textele! Sînt mulți critici care cred că autori ca Rousseau, Marx, Sartre, Aragon, Nietzsche, Heidegger etc. sînt responsabili cumva pentru susținerea intelectuală pe care au dat-o unor regimuri totalitare fie direct, fie pentru că acele regimuri au văzut în operele lor documentele lor fondatoa-

re. Alții contestă acest punct de vedere, afirmînd că un intelectual nu este justițiabil înaintea unui tribunal al Istoriei sau al filozofiei, deoarece un astfel de demers ar fi echivalent cu o cenzurare a gîndirii și cu un amestec impur dintre gîndire și politică. Alții sînt dispuși să-l judece, și chiar sever, pe un autor pentru acțiunile sale politice sau civice, sau pentru delictele comise ca cetățean, dar îi exonerează opera.

După părerea mea, toate aceste opinii rămîn judecăți întemeiate pe *opțiunea întîi* și pe anumite reprezentări etice extrinseci pe care le avem despre *realitatea omenească*. Ele decid asupra responsabilității *exterioare* a autorului sărind afară din operă și proiectînd-o pe aceasta pe ecranul extern al „realității". Procedeu licit pînă la un punct, dar instabil și supus relativității esențiale a parohialelor noastre opțiuni prime.

Îl vom considera, de pildă, pe Platon drept părintele fondator al „societății închise" și al „ingineriei utopice", cum susține Popper? Nu putem decide, așa cum am spus, decît dacă adoptăm principiile liberale, anti-metafizice și individualiste ale lui Popper și ale adepților lui. Ceea ce însă putem spune și fără a adopta astfel de principii este numai că Platon a fost probabil *inițiatorul* acelui gen de proiecte, etic discutabile, *care nu-și includ din punct de vedere instituțional autorul*, fie pentru că îl exclud *de plano*, fie pentru că îl evacuează pe nesimțite. Dacă vrem să numim aceste proiecte „atopice", cu atît mai bine, numai să ținem seama că, de multe ori, aceste „atopii" pot deveni sau pot fi văzute în mod obișnuit, și cu îndreptățire contextuală, ca *realiste*. Dar o „atopie realistă", la fel ca și o „utopie entopică" în sensul nostru, nu reprezintă deloc un paradox!

Totuși, cred că pe termen ceva mai lung și *chiar dacă nu constituie o regulă*, tocmai proiectele *entopice* sînt cele care au șansa de a se adapta ceva mai bine circumstanțelor variate ale istoriei și deci de a deveni, măcar în sensul lor

fundamental, chiar dacă nu în detaliu, veridice. Aceasta deoarece regăsirea autorului în proiect poate însemna și posibilitatea implicită sau explicită *de a relua construcția în cadrul deja existent al proiectului respectiv.* E ceea ce numesc *recurența* proiectelor entopice. Cu alte cuvinte, auto-incluziunea, prezența autorului instituționalizat în proiect caracteristică entopicului oferă o șansă bună variabilității și adaptabilității proiectului la circumstanțe, prin reformularea proiectului dinăuntru. *Pe termen mai lung cel puțin, responsabilitatea deschide o cale ceva mai sigură și pentru adevăr.* Cu toate acestea, să nu considerăm că verificabilitatea în timp a proiectului entopic ca atare este o consecință necesară; și aici, ca și în justiție, furnizarea „probei responsabilității" deschide probabilitatea, dar nu obligația de a trece cîndva și „proba veritățiiʺ.

Este însă condamnabilă *atopia,* luată ca opusă *entopicului*? Nu, dacă criteriul unei condamnări ar fi o presupusă abatere de la o presupusă „realitate". Da, dacă formulăm *exigența etică intrinsecă* a responsabilității pentru propriul gînd. Dar avem dreptul să formulăm această exigență? Iarăși da, dacă asumăm punctul de vedere kantian asupra autonomiei eticului fondat pe „imperativul categoric", autonomie păstrată în raport cu orice metafizică sau concepție posibilă determinată despre „realitate". Și ce rezultă din această condamnare? Că trebuie renunțat la autorii respectivi, că ei, mai ales dacă sînt moderni, trebuie eliminați din manuale, că trebuie citiți numai cu mare grijă și chiar că nu este prea *politically correct* să te referi la ei, decît ca exemplu negativ? Deloc. Acesta ar putea fi rezultatul unei condamnări bazate pe opțiunea întîi. Aversiunea sau simpatia noastră față de autorii atopici trebuie pusă între paranteze. Opțiunea a doua este mai „slabă" și sentințele ei nu conduc la un exil, așa cum nu aduc nici o îmbrățișare entuziastă, ci formulează, așa cum am spus, numai un avertisment: „Nu vă încredințați lor!"

6. Într-adevăr, cînd, de pildă, Auguste Comte prezidează ca un pontif ședințele „Asociației pozitiviste" (la el acasă, în fiecare duminică, între orele șapte și zece seara!), asociație pe care o înființase cu scopul de *„a încheia Revoluția prin întemeierea directă a regimului final spre care tinde acum elita umanității"* — cum scria el — atopia nu constă în irealismul sau utopismul fundamentale ale proiectului său „pozitivist". O regăsim însă, *conform metodei noastre,* mai curînd în faptul că absolutismul metafizico-istoricist pe care o astfel de „Asociație pozitivistă" îl propune, vine în perfectă contradicție cu dimensiunea *relativă* a „spiritului pozitiv", așa cum l-a definit Comte însuși, cu multă insistență asupra „relativului", cu puțin mai înainte. Pe scurt, Comte, omul de știință autentic pozitivist, ostil „spiritului teologic" și celui „metafizic" devine *nedemn de încredere,* deoarece *nu îl poate include* în proiectul său pe Comte, pontiful noii „religii a Umanității". Sau invers, sacerdotul de duminică seara *îl dă afară* din asociația sa pe cel care scria, cu cîțiva ani mai devreme, că „cercetările pozitive trebuie să se reducă, în toate genurile, la aprecierea sistematică a ceea ce este, renunțînd să descopere prima origine și destinația finală..."[13] Or, nu există nici o indicație că A. Comte și-ar fi modificat opiniile între cele două scrieri, renunțînd la unele dintre ele. Așadar cei doi Comte erau unul și același *eu auctorial*! În care dintre ei atunci să ai încredere, pe care dintre ei să-l iei în serios? Și, în general, cum să acorzi încredere unui proiect care își recuză una dintre referințele principale: o parte din eul său auctorial?

Să însemne aceasta că, prin definiție, orice proiect entopic este demn de încredere? De pildă, un rasist formulează un proiect rasist în care, s-ar părea, el însuși este inclus, ca aparținînd rasei „bune"; este acest proiect entopic și deci credibil? *Sînt convins că un proiect rasist nu este, la*

[13] Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif,* Paris, 1963, p. 44.

*o analiză mai atentă, entopic;* de pildă, noțiunea de rasă, neputînd fi definită decît vag din punct de vedere biologic și social, iar apartenența de rasă fiind supusă incertitudinilor cunoașterii ascendenților, există cu necesitate și întotdeauna riscul ca autorul, datorită ascendenților săi, să se descopere pe sine sau să fie descoperit a nu aparține complet rasei „bune" și a fi astfel exclus fizic din proiectul său.

Mai mult: dacă un proiect entopic este acela care trece proba responsabilității, și dacă responsabilitatea este înțeleasă în sensul aplicării „imperativului categoric" — maxima individuală trebuie să fie universalizabilă sau, reciproc, maxima universalizată trebuie să poată fi aplicată chiar și autorului însuși — înseamnă că — așa cum am arătat deja — orice restrîngere esențială, și nu simplu contingentă a aplicativității maximei, va scoate proiectul din entopie. De aceea rasismul, ca și etnicismul extremist — care nu acceptă *prin definiție* reguli universalizabile de „cetățenie" (cooptare) — sînt, prin definiție, atopice. (Se vede aceasta bine și din faptul că etnicismele și rasismele se exclud reciproc, prin afirmarea propriei superiorități, cu argumente de cele mai multe ori simetrice. De unde rezultă că rasismul, etnicismul sau naționalismul extremist *în genere,* ca teorie generală, abstractă, vor putea exclude inevitabil pe oricine, deci și pe adeptul sau pe teoreticianul lor.) Și ele sînt cu atît mai mult atopice cu cît — în sine constructe pretins în format rațional ca orice proiect — ele mai apar sub condeiul unor intelectuali, adică al unor oameni care întrebuințează raționamentele și argumentele generale, dar care, pe de altă parte, vor să restrîngă umanitatea „autentică" prin apelul la categorii universale și la concepte abstracte, a căror inteligibilitate universal-umană trebuie să fie totuși sustrasă oricărui determinism rasial, biologic sau etnic. *Or, nu există nici un motiv rațional pentru ca restrîngerea esențială despre care vorbeam să nu-l includă la un moment dat și pe autor.*

Nu rezultă din toate acestea că un proiect entopic *trebuie* să fie și urmat neapărat. Dar rezultă că a-i prefera acestuia *în mod practic*, sub raportul acțiunii, un proiect atopic este inacceptabil *din punct de vedere etic*. Mai departe însă, a urma efectiv sau nu un anumit proiect entopic ține, evident, de adeziunea afectivă la el în temeiul opțiunii prime, de data aceasta, adeziune care nu mai poate fi judecată sub raport etic.

În consecință, nu faptul că oamenii se întrec în puterea imaginației, sau că o sistematizează cu o frenezie prea din cale-afară de geometrică, sau că se lasă prea ușor înșelați de unele aparențe, sau că se rătăcesc pierzînd drumul „bunului simț" etc. ar putea șoca cel mai mult; sîntem în fond supuși afectelor și prejudecăților, sîntem oricînd failibili; viitorul ne este ascuns în pofida eforturilor noastre de a-l conjectura, sau de a-l gaja. Faptul că adesea pierdem drumul spre adevăr nu trebuie însă să ne îndemne să trișăm moral în expediția căutării lui. Iar failibilitatea noastră nu e o scuză pentru autoînșelare voluntară și inducerea în eroare a celorlalți, atunci cînd aceasta putea fi evitată.

Un general nu-și conduce întotdeauna oamenii la victorie. Dar admirația și devotamentul pe care mari comandanți de oști precum Alexandru cel Mare, Caesar, Napoleon sau Nelson le-au deșteptat în rîndul soldaților lor s-au datorat și faptului că au împărțit și victoriile, și greutățile, și înfrîngerile cu ei. Cum de a scăpat neînvățat acest detaliu tocmai acelora dintre prinții gîndirii care, prin cuvîntul lor, au condus mai mulți oameni decît a făcut-o vreodată, cu sabia, cel mai celebru general? Sau n-au fost întotdeauna adevărați *prinți*?

## *IV. Morus și Machiavelli*

1. Cît de problematică rămîne distincția „clasică", banală, bazată pe „proba veritătii" — utopism/realism — se va putea vedea în chip încă și mai clar, pesemne, dacă vom încerca acum să comparăm extrinsec și apoi intrinsec două celebre opere contemporane între ele: *Principele* lui Niccolo Machiavelli (1513) și *Utopia* lui Thomas Morus (1516).

La prima vedere, totul are o înfățișare cît se poate de limpede: cele două scrieri par să reprezinte modelele perene a două comportamente politico-practice *radical opuse*: *Principele* descrie și recomandă *realismul politic*, îndemnînd ca oamenii să fie luați *așa cum sînt* — adică mai curînd răi — și ca omul politic să tragă consecințele: rezultă celebrul „amoralism" al lui Machiavelli, ostilitatea sa față de modelul creștin de comportament, orientarea către modelele antice de „virtute" civică, precumpănirea interesului Statului, autorizarea chiar a crimei și a înșelăciunii, dacă ele asigură stabilitatea Statului. Dincolo, în *Utopia*, s-ar spune că prin contrast, ni se descrie paradigma construcțiilor utopice: cetatea fericită, rațională, egalitară, plasată însă într-un „neloc", adică nicăieri, prin urmare irealizabilă — un fel de vis splendid dar fără consistență. De o parte, am avea situarea severă, chiar sumbră, în empiric, de cealaltă — angajamentul într-un fel de reverie, ce-i drept, construită minuțios; într-un caz, întîlnim separarea brutală a politicului de etic, în celălalt, reunirea lor pînă la indistincție.

Pe scurt, Machiavelli, contestînd parcă un Morus arhetipal, ne invită să fugim de imaginar, regăsindu-ne în ceea ce el crede a fi dura realitate — omul *așa cum el este*: „Mulți au imaginat republici și principate — scrie el — pe care nimeni nu le-a văzut vreodată și nimeni nu le-a cunoscut ca existînd în realitate. Într-adevăr, deosebirea este atît de mare între felul în care oamenii trăiesc și felul în care ei ar trebui să trăiască, încît acela care lasă la o parte ceea ce este pentru ceea ce ar trebui să fie mai curînd află cum ajung oamenii la pieire decît cum pot să izbutească. Acela care ar voi să-și proclame oricînd și oriunde încrederea lui în bine ar fi doborît de ceilalți care sînt în jurul lui și care nu sînt oameni de bine."[1]

Morus pare a fi, desigur, de altă părere: din conversația (din partea I a opusculului său) dintre autor, prietenul său, Petrus Aegidius (Pierre Gilles), și fictivul marinar-filozof Raphael Hythlodaeus (navigatorul în insula Utopia), aflăm că trăim și ne guvernăm rău și că trebuie făcut ceva. Dar ce anume? Să plecăm în Utopia, precum Hythlodaeus, unde natura umană nu a fost coruptă ca la noi, ci a rămas integră, și unde se poate trăi deopotrivă în fericire și virtute, îmbinînd în chip armonios doctrina stoică cu cea epicureică? Sau, cum mai prudent sugerează Morus însuși (ca povestitor cel puțin), se poate cel puțin încerca ca, avînd sub ochi „nova insula Utopia" drept model orientativ-normativ, să lucrăm la ameliorarea lucrurilor *hic et nunc*, astfel încît „ceea ce eforturile tale nu vor putea schimba în bine să devină, cel puțin, un rău mai mic"?[2] Cu alte cuvinte, se cuvine să încercăm să trăim chiar și aici *așa cum ar trebui*, și nu așa cum o facem în mod curent, chiar dacă nu vom izbuti decît parțial în demersul nostru.

---

[1] N. Machivelli, *Principele*, traducere de Nina Façon, *București*, 1960, cap. XV.

[2] Th. Morus, *Utopia*, traducere de Elefterie și Șt. Bezdechi (cu unele modificări), București, 2000, cartea I, p. 37.

Pe scurt, asemenea lui Platon pictat de Rafael (cu numai cîțiva ani mai înainte) în „Școala din Atena", se pare că și Morus arată „în sus", înspre un ideal pe care, dacă nu îl putem atinge în imediat, îl putem lua drept călăuză a acțiunilor noastre, în vreme ce Machiavelli ar indica decis, precum Aristotel, „în jos", recomandîndu-ne să luăm lucrurile și oamenii exact așa cum sînt. Să fie însă gesturile celor doi chiar atît de simple? Sau, de fapt, aidoma celor doi filozofi antici, au și ele partea lor de echivoc?

2. Oameni ai Renașterii și umaniști desăvîrșiți ambii, Morus și Machiavelli au desigur destule trăsături în comun, dintre care însă cea mai notabilă pare a fi atracția constantă pentru implicarea în afacerile publice și gustul de a reflecta asupra lor. Numai că aici începe și diferența dintre ei și dintre destinele lor: englezul urcă scara ierarhică sus de tot, ajungînd „omul" regelui Henric al VIII-lea, apoi cancelar al Angliei în 1529, pentru a sfîrși pe eșafod în 1535. Italianul moare în tihnă în patul său în 1527 în relativă obscuritate: cariera sa politică, mult mai mediocră, nu l-a condus decît pe poziția destul de secundară de „secretar" al republicii florentine, poziție pe care de altfel o pierde în 1513, în împrejurările unor tulburări politice care îi readuc pe tronul Florenței pe Medici. În orice caz, Morus este omul convingerilor tari: deși destule îl arătau în tinerețe ca remarcabil de critic la adresa Bisericii catolice, în momentul cînd se confruntă cu Reforma, rămîne un catolic fidel și refuză să abjure credința sa, atunci cînd regele i-o cere imperativ. Moare ca martir și cîteva decenii mai tîrziu, sub domnia Mariei Tudor, este canonizat. Machiavelli este ferit de ispita unor asemenea atitudini eroice: orice protector care i-ar oferi o slujbă și o pungă bine rotunjită ar fi destul de bun: apelează umil din închisoare la bunăvoința Medicilor, de care fusese acuzat de conspirație ceva mai înainte. E eliberat, dar altminteri nimeni nu-l prea ia în serios ca om de stat. Devine ce-

lebru mai întîi pentru piesa sa *Mandragora*, apoi, *post mortem*, și tot mai mult pentru scrierile politice (elogiate sau afurisite, pe rînd, de catolici, protestanți, republicani, liberali, fasciști, filozofi politici etc.), dar nu și pentru ceea ce a realizat practic.

Scrisă pe cînd autorul său avea cam 40 de ani, *Utopia* — operă de maturitate creatoare — precedă cu cîțiva ani cea mai mare parte a carierei politice a lui Morus; se exprimă cumva în ea speranțele reformiste ale autorului, normele generale, dacă nu chiar cadrele exacte ale proiectului său politic? Iată ceea ce nu vom ști niciodată, avînd în vedere dificultățile considerabile de a interpreta univoc această operă. Ea este, în orice caz, redactată în latină, publicată la Louvain în 1516, dedicată lui Erasmus din Rotterdam și, în general, adresată unui public destul de restrîns de umaniști, literați și filozofi, spirite libere și deschise proiectelor de reformă socială, religioasă și politică. Cîțiva ani mai tîrziu însă, izbucnește Reforma lui Luther (deja în 1517, celebrele 95 de „teze" sînt afișate pe porțile catedralei din Wittenberg), creștinătatea occidentală este ruptă în două, iar convingerile acestor spirite libere ajung să fie puse la grea încercare. Dimpotrivă, Machiavelli scrie (în italiană) *Principele* (ca și lucrarea înrudită ca spirit, dacă nu ca formă, *Discursul asupra Decadelor lui Titus Livius*) cînd „iese la pensie", ca să spunem așa, cînd nu mai are nici o responsabilitate publică și cînd, în pofida sforțărilor, nu va mai primi vreuna semnificativă. *Principele* pare a fi, deci, opera unui om dezamăgit, concluzia unui eșec practic, ori, poate mai curînd, ultima încercare a autorului de a-și afla o slujbă de consilier pe lîngă cei puternici. E ciudat și paradoxal, cumva: marele întemeietor al „algebrei" acțiunii politice pragmatice, el, referința obligatorie a oricărui discurs de tip „Realpolitik", n-a fost preluat ca sfetnic de taină de către principii reali ai epocii sale — mai cu seamă de familia Medici cărora li se adresase, deși a solicitat-o insistent; în schimb, celălalt, utopistul, construc-

torul unei cetăți imaginare cu atîta succes literar și filozofic, încît numele ei propriu a devenit nume comun, sinonim cu „himericul" și irealismul, era, în epoca scrierii, și a continuat să fie încă mulți ani, un consilier important, ba, la un moment dat, chiar primul consilier și ministru al regelui său!

3. Ambii autori pun, prin urmare, problema consilierii principilor vremii: direct și fără echivoc, Machiavelli; problematizat — Morus, care, în prima parte a *Utopiei* discută în contradictoriu teza dacă principii reali sînt sau nu susceptibili de a fi sfătuiți de către un om înțelept și lipsit de interesul de a-i flata. Rezultă de aici că și englezul, și italianul asumă că regii și principii timpului guvernează rău și că starea de lucruri a statelor europene, abia ieșite din Evul Mediu, este nesatisfăcătoare, cînd nu dezastruoasă. Pentru Machiavelli, contează mai ales mizeriile Italiei, răvășită de războaie, cotropită de intervenții străine și scindată de rivalități între principalele puteri peninsulare, Veneția, Florența, Milano, Neapole și Statul Papal; Morus se referă la Franța și la Anglia, iar acesteia din urmă îi face un tablou de politică internă teribil. Expediția nefericită a lui Ludovic al XII-lea, regele Franței, în Italia este comentată foarte critic și sarcastic deopotrivă de Machiavelli (cap. III), cît și de Morus (prin intermediul personajului său Raphael Hythlodaeus).

Dar care este motivul descoperit de ei al acestei rele conduceri a afacerilor publice și de stat? Într-un punct esențial, cei doi sînt de acord: *regii și principii se comportă irațional*: sînt lipsiți de inteligență, prost sfătuiți, se lasă lingușiți, sînt sclavii pasiunilor nesăbuite și necontrolate și mai declanșează și pasiuni iraționale printre supuși, ceea ce le aduce adesea ruina.

De aici, în particular, și maxima susținută deopotrivă de Machiavelli și de Morus: principele nu trebuie să trezească ura printre supuși sau adversari, ci, cel mult, tea-

ma, dacă afecțiunea nu e cu putință; iar evitarea urii e realizabilă dacă se va feri să-și jecmănească poporul. Morus: „Dacă un rege ajunge atît de disprețuit sau urît de supușii săi, încît nu-i mai poate ține pe drumul cel bun decît prin împilare, prin jaf... pentru un astfel de rege ar fi mai bine să lase domnia, decît s-o țină cu astfel de mijloace..."[3] Machiavelli: „Dacă nu-și cîștigă iubirea supușilor, să evite însă ura lor... Lucrul acesta se va întîmpla întotdeauna, dacă principele se va feri de a pune mîna pe averile cetățenilor și supușilor lui și de a se atinge de femeile lor."[4]

Or, să notăm că, spre deosebire de teamă, ura este o pasiune irațională, imposibil de conținut între limite rezonabile și care nu se oprește nici măcar atunci cînd cauza ei a încetat. O guvernare care, programatic și sistematic, stîrnește ura (ca și contrariul ei, adorația nemărginită) — sau una unde teama se convertește în ură — precum domnia unui Ceaușescu sau Stalin — ar fi fost privită cu o imensă oroare și uluire de către amîndoi scriitorii noștri!

Dar, dacă și Machiavelli, și Morus invocă rațiunea ca pe un remediu pentru mizeria guvernărilor epocii, persistă o însemnată diferență în natura domeniului unde ei consideră necesară și posibilă aplicarea rațiunii. Și în acest punct, putem să ne punem întrebarea pentru prima oară în ceea ce-i privește asupra „realismului", respectiv „utopismului" proprii fiecăreia dintre cele două lucrări.

Pentru florentin, rațiunea se aplică numai la *mijloacele* (politice și militare) de care dispune principele sau republica; dar *scopurile* cad în afara acestei raționalități pur procedurale și tehnice. Există, cu alte cuvinte, o *tehnică* a politicii, care se poate preda și învăța, conform unor maxi-

---

[3] Morus, *op. cit.*, cartea I, p. 35.
[4] Machiavelli, *op. cit.*, XVII, p. 63.

me şi unui calcul al forţelor concurente, dar dorinţele, ambiţiile şi scopurile oamenilor şi ale conducătorilor ies în afara raţionalizării şi a calculului. „Proiectul lui Machiavelli — scria cu oarecare dreptate, dar şi cu prea mult dispreţ neo-conservatorul Michael Oakeshott — era acela de a furniza o fiţuică utilă în politică, un dresaj politic acolo unde lipsea educaţia politică, o tehnică pentru conducătorul lipsit de orice tradiţii."[5]

Pentru Morus, raţiunea se aplică la mijloace, dar şi la scopul întregii activităţi umane: utopienii săi au un spirit filozofic: ei acţionează şi procedural-raţional (de exemplu cînd fac războaie, utilizînd de altminteri mijloace cu adevărat „machiavelice", sau cînd practică diferite arte şi meserii); numai că şi viaţa lor în ansamblu este rînduită după principii ultime raţionale, derivate dintr-o combinaţie de stoicism şi epicureism moderat: „Fericirea — socotesc ei — nu stă în orice plăcere, ci numai în cele licite: către astfel de plăceri, ca spre binele cel mai înalt al vieţii, natura noastră e mînată chiar de virtute… Utopienii spun că virtutea înseamnă să trăieşti potrivit naturii, căci pentru aceasta am fost creaţi de Dumnezeu, iar îndemnul naturii îl ascultă doar acela care, fiind în goană după bine şi ocolind răul, ascultă astfel de judecata raţiunii lui."[6] Consecinţa practică a acestei atitudini este că Utopia nu e doar un stat al egalităţii şi al proprietăţii colective, precum *Republica* lui Platon, ci şi — spre deosebire de modelul antic — unul al libertăţii de opinie şi al lipsei de privilegii politice de castă.

În mod particular, este semnificativă sub acest raport perspectiva din care cei doi autori critică expediţia italiană a lui Ludovic al XII-lea: pentru Machiavelli nu concupiscenţa regelui Franţei, dorinţa sa vană de glorie, pofta sa nesăţioasă de cuceriri sînt reprobabile, ci felul iraţio-

---

[5] Michael Oakeshott, *Raţionalismul în politică*, Bucureşti, 1995, p. 33.
[6] Morus, *op. cit.*, Cartea a II-a, p. 64.

nal, necugetat, în care el a acționat pentru a-și realiza scopurile, faptul că nu a urmat regulile practice pe care el, Machiavelli, tocmai le prescrie în *Principele*: „Dorința de cucerire este într-adevăr un lucru foarte firesc și foarte obișnuit, iar aceia care pot să-i dea curs și care o și fac vor fi întotdeauna lăudați sau, oricum, nu vor fi dezaprobați; atunci însă cînd nu au putința și totuși vor să întreprindă cuceriri cu orice chip, greșesc și merită să fie dezaprobați. Dacă Franța putea, cu propriile ei forțe, să atace Neapolul, trebuia s-o facă; dar dacă nu putea face aceasta, nu trebuia nici să-l împartă /cu Spania, ci să-l lase în pace/."[7]

Dimpotrivă, pentru Morus e plauzibil că însăși dorința de a dobîndi mai mult, fără măsură, e criticabilă, deoarece: „...regatul Franței, de unul singur, aproape că e prea întins ca să poată fi bine cîrmuit de un singur om, necum să mai creadă regele lui că trebuie să-și bată capul cum să-i mai adauge și alte țări"[8].

Așa fiind, merită să ne întrebăm: care dintre cei doi autori are un proiect mai *realist*? Răspunsul nu e simplu de dat, ba chiar e imposibil, cred, în termeni obiectivi, independenți de *relația noastră partizană* cu respectivele proiecte. Și iată de ce:

La prima vedere se poate, desigur, spune că disocierea mijloacelor de scopuri e mai ușor de obținut și că, prin raționalizarea mijloacelor, statele și „principii" își pot atinge scopurile, aproape oricare ar fi acestea și aproape oricum ar fi ele definite. Dar ce garanție avem că un principe dominat de pasiunea irațională de a dobîndi tot mai mult va accepta sfaturile raționale ale unui consilier ideal, precum Machiavelli? Machiavelli însuși nu a reușit să se facă acceptat și ascultat de familia Medici, după cum am văzut. Iar Morus, de partea sa, sugerează cît de proble-

[7] Machiavelli, *op. cit.*, III, p. 18.
[8] Morus, *op. cit.*, Cartea I, p. 33.

matică este prezența unui consilier bun, care să rostească adevărul, la curtea unui rege dominat de dorința neînfrînată de a dobîndi teritorii noi: el, bunul consilier, va avea să lupte din greu și fără succes împotriva curtenilor care, flatîndu-l pe rege și spunîndu-i acestuia numai ceea ce vrea să audă, îl împing la enorme greșeli. De altminteri, și Machiavelli știe bine ce se poate întîmpla la curtea unui astfel de principe: „Nu vreau să las deoparte o chestiune importantă și totodată o greșeală de care principii se feresc cu greu atunci cînd nu sînt foarte înțelepți sau nu știu să-și aleagă bine oamenii. Este vorba aici de lingușitori, de care curțile sînt pline…"[9] Numai că este plauzibil că, dacă un principe este într-adevăr „foarte înțelept", el își va propune scopuri cît de cît raționale, adică proporționate cu mijloacele, iar dacă nu e astfel, nici recomandarea unor mijloace raționale nu-i va prea folosi. În consecință, distincția propusă de Machiavelli ori nu e necesară, ori reprezintă doar un ideal de practică a *tehnicii* guvernării, aproape imposibil de atins în fapt, adică utopic.[10]

Apoi, să nu uităm că Machiavelli, ca și Morus ignorau, din fericire pentru ei, o formă teribilă de irațional modern (disimulată de altminteri sub masca rațiunii, a științei și a moralei): *ideologia*. Or, este caracteristic ideologiei imposibilitatea și lipsa de interes de a se limita la scopuri, cît și tendința sa de a impurifica și mijloacele cu morbul iraționalului — fie că este vorba despre instrumente ale politicii, ale guvernării, ale artei militare, ale științei, sau ale economiei. Generalii lui Hitler erau raționali și stăpîneau perfect arta militară, dar au pierdut războiul

[9] Machiavelli, *op. cit.*, XXIII, pp. 85–86.

[10] De altminteri, chiar Machiavelli pare să recunoască această implicație: „Deci trebuie să ajungem la concluzia că sfaturile bune, ori de la cine ar veni, trebuie să fie rodul înțelepciunii principelui, iar înțelepciunea principelui nu poate să fie rodul sfaturilor bune ale supușilor lui", XXIV, p. 87.

și pentru că Hitler le-a impus scopurile sale iraționale, dictate de obsesia sa de dominare universală și de superioritate rasială. Tot în numele superiorității rasiale „ariene", marii fizicieni evrei germani au trebuit să emigreze, ceea ce a lipsit Germania de capacități esențiale. Stalin a dezorganizat timp de decenii genetica, cibernetica și lingvistica, declarate „științe burgheze". Mao, în timpul revoluției culturale, i-a trimis la reeducare pe medici, profesori și ingineri, cufundînd China în haos și primitivism.

Era în fond un „utopist", așadar, Machiavelli, care, recomandînd următoarele, ar fi fost considerat de destule regimuri „progresiste" și „revoluționare" ale secolului trecut drept un mare naiv: „Un principe trebuie să-i onoreze pe aceia care strălucesc într-o artă anumită. Apoi trebuie să-i îndemne pe cetățenii lui ajutîndu-i să-și exercite în liniște ocupațiile, atît în negoț, cît și în agricultură și în orice altă îndeletnicire omenească."[11] Pare, prin urmare, complet irealist, ba chiar „utopic" să-ți închipui că un „principe" sau un partid unic purtători de ideologie ar putea arăta destulă înțelepciune pentru a asculta de sfaturile unui consilier, „pur tehnician", în genul recomandat de Machiavelli!

Iar cînd totuși astfel de sfaturi încep să fie ascultate, atunci se pare că ideologia respectivă e în plină criză — așa cum s-a petrecut cu comunismul în timpul *perestroikăi* lui Gorbaciov, sau cum se întîmplă în prezent în China — care nu mai este decît nominal comunistă, în fapt practicînd un capitalism autoritar.

În fond, disocierea scopurilor conducătorilor, presupus iraționale, de mijloacele și instrumentele neapărat raționale poate fi considerată o formă de *„utopie tehnicistă"*: pornindu-se de la premisa că nu e treaba consilierului să fixeze scopurile acțiunii politico-sociale și nici a „principelui" să se amestece în mijloacele tehnice de realizare

---

[11] Machiavelli, *op. cit.*, XXI, pp. 83–84.

a ei, se ajunge la concluzia că un bun profesionist al politicii (sau un „birocrat" în sensul lui Max Weber) trebuie să utilizeze mijloace „value-free" și astfel el va putea înfăptui *scopurile* „principelui", *cu condiția ca acesta să fie dispus să asculte.* Evident, această interpretare se bazează pe o anumită viziune asupra naturii umane, anume că *între scopuri și mijloace se poate întotdeauna stabili atît o separare riguroasă și clară, cît și o cooperare* și că, dacă scopurile rămîn în afara putinței de raționalizare, mijloacele — dimpotrivă, pot fi raționalizate pe deplin și pot servi întotdeauna scopurilor respective. S-o numim viziunea „minimalistă". Or, avem latitudinea intelectuală de a împărtăși sau nu această viziune, o putem vedea „realistă" sau „utopică", dar mi se pare evident că aprecierea noastră asupra „realismului" lui Machiavelli și — corelativ — asupra „utopismului" lui Morus depind în foarte mare măsură de semnul acestei aprecieri — *care însă nu pare a putea fi prescris obiectiv.*

Cineva ar putea însă întreba, pe de altă parte: nu cumva tocmai raționalizarea excesivă, *impusă chiar și scopurilor omenești* de către Morus, este cel puțin în aceeași măsură irealistă? Într-adevăr, ideea de a despărți între „plăceri licite" și „plăceri ilicite" și de a considera că urmărirea primelor e o datorie și o virtute, și că astfel se poate ajunge la fericire, deoarece omul este făcut de natură să fie fericit, dacă trăiește conform naturii sale raționale, presupune o ipoteză „maximalistă" asupra naturii omenești pe care, din nou, nu sîntem deloc obligați s-o acceptăm. Trebuie spus însă că nu văd motive obiective, independente de interesele și *pasiunile noastre de primă opțiune,* pentru a nu o accepta, după cum nu există asemenea motive nici pentru a nu accepta ipoteza „minimalistă" a lui Machiavelli.

Într-adevăr, cum am putea tranșa *a priori* între minimalismul și maximalismul raționaliste? Ar fi imposibil. Atunci, poate că istoria, experiența sînt mai convingătoare, putînd, ele, apleca balanța într-o parte sau alta? Ele, așa

cum am mai arătat, răspund echivoc în astfel de cazuri: există și au existat întotdeauna oameni care își armonizează scopurile politice și mijloacele și reușesc, într-o măsură importantă, să le supună pe ambele unor principii universale și raționale, fără să aibă neapărat singularitatea și notorietatea unui Gandhi, Zaharov sau Havel. Totuși, se va obiecta, asemenea oameni rămîn, statistic vorbind, puțini. Adevărat, dar ei constituie modelul (sau unul dintre modelele) altora mulți, și poate chiar o expresie autentică a umanității. Nu se poate însă — va continua obiecția — alcătui o cetate întreagă, un stat, bazate pe o astfel de convergență a scopurilor și a mijloacelor, unde, de pildă, pe scară mare, oamenii să-și controleze instinctul de achiziție și de proprietate în numele bunăvoinței și într-ajutorării, acceptînd, fără constrîngere, o repartiție egală a bunurilor, așa cum se întîmplă în *Utopia*. Proiectul nu e imposibil în sine — se va răspunde — dar el nu a reușit deocamdată pe scară mai largă (deși există succese la scară mai redusă), pentru că nu s-a încercat corespunzător: de pildă, cînd s-a făcut acest lucru, s-a sacrificat de dragul egalității libertatea, așa cum a procedat Platon și mulți alții după el, *dar nu și Morus*.

La toate aceasta, Morus ar mai putea adăuga că idealul său stoico-epicureic rămîne numai un *ideal orientativ și normativ* și nu o formulă practică de verificat prin edificarea unei societăți empirice aidoma. O spune chiar el în încheierea lucrării: *„Nu pot să nu mărturisesc fără înconjur că la utopieni sînt o mulțime de întocmiri pe care mai mult doresc, decît aștept să le văd statornicite și în statele noastre.“*[12] O sugestie ar fi chiar numele Utopia („Fără loc“), ori alte denumiri de acolo: rîul principal — Anhydris (în grecește „Fără apă“), regele este numit *ademus*, adică „fără popor“, iar capitala Utopiei se numește Amauroton (adică, „Întunecata“), și mai înainte — se relatează — se numea

[12] Morus, *op. cit.*, Cartea II, p. 102.

Mentirum (de la lat. „mentiri"= a minți). Pe de altă parte, încă Erasmus observase totuși că multe dintre particularitățile geografice sau administrative din Utopia coincid cu cele ale Britaniei, ale regatului Angliei, dar și ale Londrei.

Cu alte cuvinte, proiectul Utopiei ar fi mai degrabă, cum se spune azi, un *proiect contrafactual* (sau un „Idealtypus" în sensul lui Max Weber): ne întrebăm cum va arăta lumea *noastră*, dacă, acceptînd o anumită ipoteză asupra naturii umane (ipoteza „maximalistă") și schimbînd ceea ce-i de schimbat (principiile de proprietate, de repartiție, de muncă etc.), vom trage consecințele; poate că astfel vom ști mai bine ce putem obține în conformitate cu natura umană, ce ar trebui să obținem și spre ce scop anume ar trebui să țintim, *chiar fără certitudinea de a-l dobîndi ca atare.* (De altfel, multe dintre particularitățile stilului de viață utopian, rezultate în urma aplicării ipotezei contrafactuale — complet stranii pe vremea lui Morus — astăzi par rezonabile: faptul că toți oamenii muncesc cîte șase ore pe zi, că își schimbă casele, care au toate grădini, cam la zece ani, că mare parte a timpului liber îl consacră educației și lecturii, că magistrații sînt aleși prin vot secret și nu există slujbe ereditare, că, înainte de căsătorie, soții se privesc goi, pentru a fi în cunoștință de cauză dacă ar avea defecte corporale, că există spitale publice, că sînt tolerate mai multe religii, și mai multe feluri de viață alternative etc.)

Pe de altă parte însă, la fel de bine s-ar putea susține că și *Principele* este un *proiect contrafactual*, bazat însă pe „ipoteza minimalistă": aceea că mijloacele și scopurile pot fi perfect separate și că mijloacele pot fi formulate rațional chiar și în absența raționalității scopurilor pe care ele le înfăptuiesc. Or, cum am sugerat, pare greu de crezut în realismul etanșeității mijloacelor față de scopuri, mai ales în societățile complexe ale modernității. Dimpotrivă, a încerca „ajustarea" mijloacelor la anumite scopuri iraționale a reprezentat mereu o ispită politică foarte co-

mună, așa că drumul contrar nu pare a fi mult mai „realist" decît, să spunem, menținerea distincției dintre plăcerile „licite" și cele „ilicite" din proiectul lui Morus. Dacă n-ar fi așa, oamenii politici și oamenii de stat nu ar comite atîtea greșeli evidente. Or, arareori aceste greșeli pot fi puse pe seama unei conștiințe etice hiper-dezvoltate, ci foarte adesea le motivăm prin incapacitatea lor de a alege și folosi mijloace raționale, fără să se lase deturnați de dorințe, pasiuni și diferite fantezii.

În ceea ce mă privește, cred că ambele proiecte au dificultăți în a trece „proba veritățîi" și că „realitatea" — fie și ca ideal normativ — trebuie căutată într-o combinație a celor două ipoteze într-o proporție imposibil de precizat *a priori.* Aceasta este, bineînțeles, și ea o judecată bazată pe o *opțiune primă,* imposibil de validat strict obiectiv. Rezultă, totuși, că ar trebui să respingem *de plano* orice ipoteză care evită calea medie, considerînd-o irealistă, contrară vieții, absurdă, „utopică" etc.? Nu e nepărat cea mai bună soluție. Oricum, este greu de negat faptul că asemenea proiecte maximaliste sau minimaliste, în raport cu presupusa *aurită* cale medie, pot avea totuși o semnificație importantă *orientativă și normativă,* care le-ar putea asigura o formă de „realism" *sui generis,* și nu trebuie să-l cităm acum decît pe Machiavelli (iar Morus ar fi fost de acord), pentru a sesiza această semnificație normativă și ideală:

„Este bine să urmăm exemplul arcașilor pricepuți care, observînd că ținta pe care vor s-o atingă este prea departe... ochesc cu mult mai sus decît este ținta adevărată, dar aceasta nu pentru ca să ajungă cu săgeata la o înălțime atît de mare, ci pentru ca, fixîndu-și o țintă foarte înaltă, s-o atingă pe aceea pe care și-au ales-o."[13]

Cu aceasta însă nu ne-am apropiat deloc mai mult de posibilitatea de a estima obiectiv cantitatea de realism a celor două texte.

---

[13] Machiavelli, *op. cit.*, VI, p. 24.

4. Dar că *Principele* nu este, la drept vorbind, un proiect neapărat mai puțin utopic, în sensul de mai puțin „irealist", decît *Utopia* se poate vedea cercetînd și alte chestiuni:

Am văzut că Machiavelli admite că un principe, ca orice om, dorește în mod legitim să aibă cît mai mult și să dobîndească avuții, pămînturi și glorie. Problema este doar dacă mijloacele de care dispune sînt potrivite scopurilor sale. Or, el îi propune, în finalul lucrării, „principelui" un scop într-adevăr major din acest punct de vedere: *unificarea Italiei și alungarea „barbarilor"* — adică a armatelor străine — franceze și spaniole. Oare însă mijloacele propuse în joc de autor sînt pe măsura acestui scop? Răspunsul — judecînd, bineînțeles, din perspectiva noastră — este mai curînd negativ, ceea ce sugerează imediat utopismul planului lui Machiavelli, deși fără îndoială că el, ca oricare autor de proiecte social-politice, își vedea proiectul propriu ca perfect realist.

Mai întîi, simplul fapt că unitatea Italiei a mai trebuit să aștepte încă peste trei sute de ani după epoca lui Machiavelli, sugerează, chiar dacă nu credem neapărat în maxima lui Hegel că „ceea ce e real e rațional", cît de inadecvată realității de atunci era ideea lui Machiavelli. Dar — se va spune — Machiavelli era un vizionar și ceea ce nu se putea înfăptui pe atunci, se va realiza mult mai tîrziu! De acord, numai că — ne amintim — Lamartine spunea că „utopia de azi este realitatea de mîine", de unde pare să rezulte că Machiavelli avea să rămînă, într-adevăr, fie și pentru timpul său și pentru cele trei secole și jumătate pînă la *Risorgimento*, un mare utopist!

Dar mai sînt desigur și alte inadecvări posibile: Machiavelli ignora cu seninătate faptul, descoperit de Hegel și de Marx, că, deși oamenii fac istoria, de obicei ei nu o controlează. Florentinul pare să creadă că un principe inteligent, cu un consilier pe măsură, precum el însuși, și care ar urma preceptele înșirate în manualul său, ar reuși aproa-

pe orice și-ar propune, cel puțin dacă ar avea și un dram de noroc. Am spune că Machivelli nu era nici hegelian, nici marxist — ceea ce n-ar fi un defect chiar așa de mare! Și totuși, faptul că circumstanțele economice, demografice, tehnologice etc. au contat întotdeauna enorm în creșterea și descreșterea statelor — cel puțin tot atît cît înțelepciunea principilor și sagacitatea consilierilor lor — nu pare să-i fi trecut prin cap. În mod particular, este curios că, lăudîndu-l pe regele Spaniei, Ferdinand de Aragon (cap. XXI), pentru felul în care a reușit să facă din statul său prima putere a Europei, Machiavelli notează, printre realizările lăudabile ale monarhului, cucerirea Granadei, alungarea maranilor[14], invadarea Africii și a Italiei, războiul cu Franța, dar nu evocă, printre împrejurările care l-au făcut pe rege bogat și puternic, începutul descoperirii și cuceririi Lumii Noi. E un caz de cecitate notabilă din partea marelui „realist" politic, similar, cumva, cu cel al lui Aristotel, care — cum observam — elogia virtuțile orașului-stat, cam pe vremea cînd Alexandru îi pregătea acestuia lovitura de grație! De partea sa, mai atent la întîmplările extraordinare ale timpului, „utopistul" Morus își descria personajul (și purtătorul de cuvînt probabil) Hythlodaeus ca fiind prietenul și tovarășul de călătorii al celebrului concitadin al lui Machiavelli, Amerigo Vespucci, adică acela al cărui nume va fi preluat pentru a denumi Noul Continent!

Dar utopismul aparent al lui Machiavelli merge chiar mai departe: el dorește unitatea Italiei prin restaurarea Imperiului sau a republicii romane, sau a ceva foarte asemănător, pe scurt, prin resuscitarea unui cadavru: *trecutul roman*. Astfel, el scrie: „Principele trebuie să citească mult din istorie, iar în această lectură să se oprească asupra faptelor oamenilor de seamă..., să cerceteze cauzele victo-

[14] Ce-i drept, vorbind despre alungarea maranilor (de fapt a evreilor), Machiavelli amestecă admirația cu ironia, referindu-se la „golirea regatului" spaniol.

riilor și înfrîngerilor lor, pentru ca să le evite pe acestea din urmă și să le imite pe cele dintîi."[15] Așa făcea el însuși, cu asiduitate: în epistola către prietenul său Francesco Vettori, care se publică de obicei ca o introducere la *Principele*, el scrie că obișnuia, după o zi lungă și destul de mizerabilă, petrecută în cătunul unde locuia, „pierzîndu-mi vremea prostește tot restul zilei, jucînd cărți sau dînd cu zarurile", să se decompenseze psihic intrînd în Utopia pe care singur și-o construise plasată în trecutul roman: „Cînd se lasă seara mă înapoiez acasă și intru în camera mea, în prag lepăd de pe mine haina de toate zilele... îmi pun veșminte regești și de curte. Îmbrăcat cum se cuvine pentru aceasta, pășesc în străvechile lăcașuri ale oamenilor de demult: fiind primit cu dragoste de ei, mă satur cu acea hrană care numai ea este făcută pentru mine. Nu mă rușinez a vorbi cu ei și a-i întreba de cauzele faptelor lor... vreme de patru ceasuri nu simt nici o plictiseală, uit orice mîhnire, nu mă tem de sărăcie, iar moartea nu mă sperie..."[16]

Și care sînt, după el, respectivii „oameni iluștri", „oamenii de demult", care au întemeiat state și le-au dat legi și după modelul cărora trebuie să se conducă „principele" ideal? „Cei mai străluciți sînt Moise, Cyrus, Romulus, Teseu și alții asemănători."[17] Or, a-ți închipui că istoria poate fi reluată *da capo*, sau că, mai mult, nu există de fapt istorie, ci numai repetiție simplă, nu reprezenta, desigur, o dovadă de realism prea solid nici chiar în secolul al XVI-lea. De altminteri, ceva mai tîrziu, Guicciardini îl critică fără să-l numească pe Machiavelli tocmai pentru acest motiv: „Cît de mult se înșală aceia care la fiecare vorbă amintesc exemplul romanilor! Ar fi nevoie de o cetate care să fie în condițiile cetății lor și de o guver-

[15] Machiavelli, *op. cit.*, XIV, p. 57.
[16] Machiavelli, *op. cit.*, „Scrisoare către Francesco Vettori", p. 3.
[17] Machiavelli, *op. cit.*, VI, p. 25.

nare după exemplul lor – remarcă el."[18] Mai mult: cele patru personalităţi invocate drept exemplare apar descrise în cărţile care le conţin isprăvile — *Pentateuhul*, *Cyropaedia* lui Xenofon, *Istoriile* lui Titus Livius sau *Vieţile paralele* ale lui Plutarh — într-o atmosferă deloc realistă, ci mai degrabă mitică, religioasă, didactică sau literară, cînd nu chiar legendară; în fapt, există dubii serioase că cel puţin Teseu şi Romulus ar fi existat vreodată. Acum, ori Machiavelli credea în autenticitatea absolută a întîmplărilor care se relatau despre eroii săi, ori pretindea că credea de dragul exemplarităţii lor. În primul caz, el înfiinţa o „Utopie" politică în trecutul îndepărtat, aşa cum Morus o imagina undeva în spaţiu, la antipozi; în cel de-al doilea caz (puţin probabil), el nu ar fi făcut decît să construiască la rîndul său un proiect contrafactual, bazat pe prezumţia că oamenii *ar trebui să trăiască* orientîndu-se după acele modele non-empirice, tot la fel cum Morus propunea să se încerce a se trăi avînd ca orientare modelul non-empiric al utopienilor.

Or, a numi asemenea atitudini „realiste" sau, dimpotrivă, „utopice" e o alternativă care — conform regulii reversibilităţii — depinde numai de relaţia noastră faţă de iubitorii sau detractorii diferitelor modele de realitate. În orice caz, dacă ne complacem în calitatea de discipoli ai lui Hume, vom trata drept utopice ambele proiecte, dar totuşi cu oarecare îngăduinţă pentru Morus, deoarece acesta are grijă măcar să ne prevină — prin intermediul tuturor numelor sale ironice (Utopia, Anhydris, Amauroton, Hythlodaeus etc) — că, propunînd aparent numai un realism „orientativ", nu crede în realismul de tip „empiric" al proiectului său. Dimpotrivă, Machiavelli pare cu totul absorbit de credinţa în autenticitatea istorică, factuală a legendarilor eroi ai Antichităţii!

---

[18] *apud* Machiavelli, *op. cit.*, „Note", p. 109.

5. Felul apoi în care cei doi autori au în vedere, în proiectele lor, religia creștină, Biserica și, în general, credința religioasă, este de asemenea interesant de cercetat, dacă vrem să ne convingem de dificultățile aproape insolubile decurgînd din opoziția clasică realism/utopism.

Din nou, există la ei un punct comun: ambii plasează creștinismul și Biserica cel puțin la „periferia" proiectelor lor, ceea ce, din nou, este într-un fel firesc pentru doi oameni ai Renașterii. Există, de asemenea, la amîndoi o critică destul de vehementă a instituției Bisericii: Hythlodaeus reproșează oamenilor Bisericii că au deformat învățătura originară a lui Cristos, exprimînd astfel un crez aproape pre-protestant. Machiavelli se dezlănțuie împotriva Bisericii mai ales în *Discursuri*: *„Dacă religia s-ar fi putut păstra în republica creștină așa cum fondatorul său divin a întemeiat-o, statele creștine ar fi fost mai fericite decît sînt acum. Dar cît de mult a decăzut ea!"*[19] În *Principele*, el se arată mai prudent: doar se adresa Medicilor în timpul pontificatului lui Leon al X-lea (Giovanni di Medici), și fusese acuzat că ar fi conspirat ceva mai înainte împotriva acestuia. Totuși, felul ironic în care tratează statele ecleziastice e destul de relevant: „Singuri acești principi [ai statelor ecleziastice, *n.m.*] au state pe care nu le apără și au supuși pe care nu-i guvernează... Aceste state sînt sigure și fericite. Dar, întrucît sînt guvernate printr-o rațiune superioară, la care mintea omului nu poate să ajungă, nici nu voi vorbi despre ele."[20] Însă adevărata problemă abia urmează:

Utopia lui Morus este un stat non-creștin, care nu a cunoscut Revelația, *dar care apare a fi guvernat mult mai înțelept și mai eficient decît regatele creștine*. Aceasta este una dintre cele mai mari provocări la adresa epocii respective

---

[19] Machiavelli, *Discursuri asupra primei decade a lui Titus Livius*, 1, XII, 172.

[20] Machiavelli, *Principele*, XI, p. 45.

din opusculul viitorului cancelar al Angliei și al viitorului sfînt al Bisericii catolice. Așadar, prin puterile rațiunii — prin „luminile naturale“ pe care se bazează utopienii — nu doar se poate suplini din punct de vedere social și politic Revelația, dar, se pare, ea poate fi chiar depășită în consecințele sale practice. Dar care este de fapt statutul religiei și al credinței în Utopia?

Utopienii — ne spune acest *alter ego* al autorului care este Hythlodaeus — venerează sub numele de Mythra o Ființă Supremă și cred în nemurirea sufletului. În rest, fiecare individ sau grup *„înțelege prin «Mythra» altceva"*[21] și îl adoră așa cum o dorește. Unii se închină în plus și altor divinități — Soarele, Luna, astrele etc. — și au toată libertatea să o facă. Există și un anume număr de creștini, număr în creștere, care au și ei îngăduința de a-și practica liber religia. Nimeni nu poate fi forțat să adopte un crez, propaganda religioasă agresivă este oprită și este pedepsit cel care insultă credințele altora. *„Printre rînduielile lor cele mai vechi, ei numără și interdicția de a pricinui un rău cuiva din cauza credinței lui.“*[22] Ni se spune că Utopus, regele întemeietor, făcuse această lege pentru a-i feri pe utopienii colonizatori de soarta băștinașilor insulei care, pînă la venirea poporului său, se măcelăriseră în inutile războaie religioase. Toleranța religioasă a utopienilor cunoaște o singură excepție, de altminteri și ea relativă: ateii, care, deși nu sînt uciși, închiși sau în general pedepsiți, sînt considerați cetățeni de ordinul doi și nu primesc demnități politice. În fine, există utopieni care cred, în toată libertatea, că și animalele au suflet nemuritor (ceea ce contrzicea dogmele creștine). Modurile utopiene de viață sînt și ele foarte diverse, în acord cu credințele lor religioase: există, printre ei, cetățeni care trăiesc în celibat, alții sînt vegetarieni, dar, în general, nimeni nu e îndrep-

[21] Morus, *op. cit.*, p. 89.
[22] *Ibidem*, p. 90.

tățit să-i reproșeze cuiva felul său de viață, dacă acel fel nu-i păgubește pe concetățeni.

Dacă ne gîndim că numai un an după apariția *Utopiei*, Luther își expunea faimoasele teze pe ușa catedralei din Wittenberg, declanșînd Reforma; că intoleranța religioasă, războaiele religioase și fanatismul au făcut regula în Europa încă cel puțin două sute de ani; în fine, că asasinarea și persecutarea unor oameni pentru credința lor a caracterizat și totalitarismele secolului XX, putem spune imediat că această cu totul remarcabilă libertate de conștiință, toleranță religioasă și pluralism în opiniile metafizice reprezenta, la începutul secolului al XVI-lea, o foarte mare utopie. Ea rămîne, de altfel, încă și azi o utopie în Iran, China sau în Arabia Saudită!

De fapt, pentru adepții unui Herder, Morus se dovedește a fi de două ori utopic: o dată fiindcă imaginează reguli sociale care nu au nimic de-a face cu momentul său istoric și sugerează că ele ar putea fi valabile oriunde, în orice cultură și în orice civilizație; și a doua oară, fiindcă lasă să se înțeleagă că apropierea mai mare sau mai mică de aplicarea acestor reguli în practică poate ierarhiza societățile în mai bune și mai rele.

Pesemne însă că, dacă standardul nostru de judecată nu va fi Herder, ci Locke, Voltaire sau „Declarația universală a drepturilor omului", lucrurile vor sta diferit: acum referința nu se va mai face la felul cum trăiesc sau gîndesc oamenii la un moment dat, într-un anumit moment istoric, sau într-un loc anume, ci la cum *ar trebui să trăiască*, dacă luăm în considerație anumite principii raționale universale, „fără loc sau timp". În acest caz, desigur, pluralismul și toleranța lui Thomas Morus devin cît se poate de *realiste*, mai ales că ele au fost între timp înscrise în „Declarația universală a drepturilor omului" și în constituțiile foarte multor state!

Pentru Machiavelli, problema principală pusă de religie este dacă ea se dovedește capabilă sau nu să susțină

coerența și puterea statului. Ce cred oamenii în privat despre Dumnezeu este de puțină importanță la el, dar religia publică poate fi esențială pentru binele comun și totul indică faptul că simpatiile autorului mergeau spre *religia civică* a Antichității. Așa cum a observat Isaiah Berlin, Machiavelli, în fond, opune două morale și două religii care legitimează aceste morale și care sînt perfect incompatibile între ele: una este cea creștină — nobilă în sine, dar ineficientă pe plan public; cealaltă este inspirată din modelele politice antice — ale religiei civice a Antichității, care, singură, s-ar putea arăta de folos Statului și ar putea salva de la pieire o comunitate politică.[23]

Ne întrebăm, firește, întrucît o asemenea separare este sau era realistă ori, dimpotrivă, utopică. În termenii lumii de atunci, a secolului al XV-lea, ea era cît se poate de irealistă, la fel de irealistă, desigur, ca și toleranța religioasă propusă de Morus. Numai că cel puțin Morus plasa toleranța în Utopia și „dorea" doar ca ea să se instaureze și în Europa, în vreme ce Machiavelli vorbește despre restaurarea virtuților civice și a moralei antice și despre nevoia de a ignora morala creștină ca fiind potrivite și adecvate imediat chiar Italiei contemporane lui!

Bineînțeles însă că prea puțini pe atunci erau dispuși să accepte ruptura dintre cele două morale și religii. De fapt, marea majoritate a oamenilor timpului — principi sau simpli particulari — erau deopotrivă credincioși și păcătoși, deopotrivă creștini în ceea ce credeau și „păgîni" în comportament, îmbinînd astfel practic cele două morale pe care Machiavelli ar fi vrut să le despartă. Această complexitate și flexibilitate a credinței creștine reale e neglijată de Machiavelli. Oamenii comiteau crime sau alte delicte, după care se spovedeau, se căiau, făceau penitențe și, nu o dată, erau gata să reînceapă, dar rămîneau

[23] Isaiah Berlin, „Originalitatea lui Machiavelli", în vol. *Adevăratul studiu al omenirii*, București, 2001.

mereu fiii credincioși, poate chiar fanatici, ai Bisericii. Norma morală și practica creștinului se deosebeau mult, dar deosebirea era admisă de Biserică ca fiind înscrisă în natura omenească decăzută în urma păcatului originar. Creștinului i se cerea, ca principiu, să-l urmeze pe Isus și să asculte de Biserică, dar toată lumea știa că, în fapt, imensa majoritate rămînea foarte departe în urmă. Numai că aceasta nu anula nici creștinismul, nici credința, și mai ales, în pofida părerii lui Machiavelli, nici nu împiedica eficiența practică a unor regi sau oameni de stat nu doar nominal creștini.

Cazul lui Savonarola, discutat de Machiavelli, reformatorul religios care ar fi eșuat deoarece nu a reușit să îmbine exigențele creștine cu cele politice, este prea singular pentru a fi decisiv. Pe de altă parte, regele Ferdinand de Aragon, lăudat de Machiavelli, era un om de stat abil și fără scrupule, dar era în același timp și un catolic fervent. Machiavelli pare să presupună că religia regelui spaniol era o simplă mască publică, dar se înșela. De asemenea, nimeni nu poate pune la îndoială nici credința intensă a lui Luther, dar nici simțul lui politic; el a reușit în ambele. În fine, Jean Calvin avea să guverneze cu mînă de fier republica Genevei în numele creștinismului său reformat intransigent. Dar Machiavelli, care îl elogiază pe Papa Alexandru al VI-lea ca pe un fals creștin, nu explică exemplele de asociere dintre fanatism creștin și eficiență politică, pe care, desigur, cărțile sale iubite ale istoricilor antici nu le puteau cuprinde și cu atît mai puțin justifica.

Iată de ce separarea între cele două morale nu era nici posibilă, și nici măcar necesară pentru sporirea eficacității Statului, iar propunerea lui Machiavelli pare utopică. Cît despre convingerea (afirmată mai deschis în *Discurs*) că, din pricina Bisericii, Italia a decăzut și a ajuns o ruină și că e rușinos să trăiești într-o astfel de țară, cu un prezent fără strălucire în comparație cu trecutul roman, ce ironie! Să ne amintim cînd tocmai proclama Machiavelli

această decadență pe care el o credea realitatea însăși: la începutul secolului al XVI-lea, la amiaza Renașterii italiene, moment clasat de-atunci în memoria umanității ca prin excelență cel al gloriei celei mai strălucitoare a Italiei prin frumusețea de neîntrecut a artelor și a literelor sale, la care Machiavelli de altminteri contribuise din plin!

Pe de altă parte, dacă îl interpretăm pe Machiavelli în termenii sceptic moderați ai lui Isaiah Berlin, ai celor două morale incompatibile, putem admite că italianul, care, poate, se înșela asupra realităților religioase și politice practice, ne dezvăluie totuși un adevăr etern și important — anume că există valori ultime și finalități omenești incompatibile în esența lor și că e bine să renunțăm la încercarea păguboasă de le reduce pe unele la celelalte, sau chiar de a le sacrifica pe unele în favoarea altora. În acest caz, îl vom repune pe Machiavelli printre anti-utopiștii calificați, ba chiar în rîndul realiștilor celor mai solizi.

Dar, bineînțeles: cu condiția să împărtășim *noi înșine* — ca *primă opțiune* de metafizică a istoriei — această viziune sceptică a lui Isaiah Berlin și să nu credem că, dimpotrivă, valorile ultime autentice se vor armoniza întotdeauna, iar dacă nu se armonizează, atunci nu sînt autentice și ultime!

6. Prin urmare, dacă nu putem decide asupra utopismului/realismului celor două proiecte, oare putem să aflăm dacă ele trec testul de auto-incluziune? Altfel spus, atunci cînd furnizarea *probei verității* în ceea ce le privește rămîne incertă, putem înțelege mai multe despre valoarea etică a proiectelor respective în baza administrării *probei responsabilității*?

Să presupunem că n-am avea nici un fel de indicații biografice asupra lui Morus, evident în afara celor care se pot deduce nemijlocit din *Utopia*, mai ales din prima parte a operei. Ce am putea afla despre autorul acestei cărți? Mai întîi, desigur, că este *un filozof* care i-a studiat cu aten-

ție pe antici. Platon este citat de mai multe ori, ca posibilă referință pentru egalitarismul din Utopia; dar majoritatea teoriilor etice ale utopienilor presupun cunoașterea solidă a filozofiei stoice și epicureice. Am putea deduce apoi că, precum Platon, Morus era convins că „a spune minciuni nu e un lucru vrednic de un filozof"[24]. El este desigur și un intelectual creștin, critic însă la adresa unor instituții ale Bisericii, așa cum am arătat. Numeroasele referințe la antici, numele grecești, textul în latină îl înfățișează ca pe un umanist, chiar dacă nu i-am cunoaște numele. Autorul *Utopiei* trebuie apoi să fie englez și în serviciul regelui Angliei, Henric al VIII-lea. El are o părere rea despre felul în care sînt alcătuite legile țării sale, mai ales legislația penală care se abate de la proporționalitatea rațională a pedepsei cu delictul, pedepsind cu moartea chiar și furtul. Critică pauperizarea irațională a țăranilor prin „enclosures", faptul că nobilii și slujitorii lor trîndăvesc, scumpetea alimentelor; critică, de asemenea, politica externă a unor monarhi, precum cel al Franței, ahtiați după cuceriri străine. Toate acestea sînt puse în gura lui Hythlodaeus, în partea întîi a *Utopiei*, dar după ce acesta încheie, autorul, care vorbește la persoana întîi, îl aprobă. În general, autorul *Utopiei* apare ca un critic rațional și reformist al structurilor politice, sociale, economice, dar și religioase ale țării sale și ale celorlalte țări europene pe care le cunoaște. Mai putem bănui că are dificultăți cu cenzura, ceea ce explică de ce atît criticile cele mai vehemente, cît și descrierea Utopiei sînt puse, precaut, în gura personajului Hythlodaeus, al cărui nume, în grecește, ar însemna „distribuitorul de nimicuri". Adesea, ironia amară e o formă de camuflare a criticii, ca de exemplu atunci cînd Hythlodaeus declară ironic că „în Europa și mai ales în acele țări în care domnesc credința și legea lui Cristos, măreția alianțelor e pretutindeni sfîn-

---

[24] Morus, *op. cit.*, p. 38.

tă şi neatinsă... Papii cred, pe bună dreptate, că e un lucru foarte ruşinos să nu păstreze credinţă alianţelor, tocmai ei care se numesc pe ei înşişi credincioşi întru Cristos."[25] (Trebuie ştiut că utopienii nu încheie alianţe, ca principiu, deoarece cred că ele pot fi oricînd încălcate!)

Are acest autor, dotat cu astfel de trăsături, un loc în Utopia sa? Rezultă, altfel spus, o convergenţă sau o divergenţă în urma unei *comparaţii intrinseci* dintre portretul ideal al autorului (eul auctorial) şi portretul cetăţeanului utopian? Ştim deja că Utopia este o societate a libertăţii de conştiinţă, unde sînt tolerate toate crezurile religioase, inclusiv creştinismul. *Un filozof, un umanist creştin ar fi acolo pe deplin acasă,* mai ales că utopienii, deşi consideră că principiile generale ale credinţei într-o Divinitate supremă (Mythra), nemurirea sufletului şi morala stoico-epicureică pot fi stabilite pe cale raţională, lasă la voia individului felul specific în care el vrea să se roage sau ce dogme particulare vrea el să ia în consideraţie.

Chiar dacă autorul ar fi un agnostic sau un ateu — ceea ce nu pare a fi deloc cazul — el s-ar bucura de îngăduinţă şi n-ar fi forţat să se convertească la o religie sau alta. Dacă ar critica unele legi sau întocmiri, ar avea libertatea să o facă, deoarece *„utopienii nu se slujesc de ameninţări spre a-i sili pe oameni să-şi ascundă părerile lor, căci în Utopia prefăcătoria e condamnată, iar minciuna, ca rudă bună cu înşelăciunea, e pentru ei o grozăvie"*[26]. N-ar avea nevoie, aşadar, să se teamă nici de cenzură, iar maxima filozofului de a spune întotdeauna adevărul este, într-adevăr, respectată aici la toate nivelurile, încurajată de stat şi el ar fi îndemnat s-o respecte la rîndul său; în plus, ar avea dreptul să-şi aleagă şi aproape orice fel de viaţă aparte, cu condiţia să respecte legile ţării.

[25] *Ibidem*, p. 79.
[26] *Ibidem*, p. 91.

Trebuie în fine reamintit că Utopia nu este nici o societate cu moravuri uniforme, deoarece oamenii pot avea diferite opinii și pot trăi în moduri destul de diferite, nici nu este bazată pe caste, deoarece magistrații sînt aleși.

Mai mult, pentru un filozof sau un învățat, Utopia este în mod special extrem de primitoare: „De aceeași scutire neîntreruptă /de munca fizică/ se bucură și cei pe care poporul, după sfatul preoților, îi desemnează printr-un vot secret al «sifogranților» /magistrați inferiori aleși de familii/, să adîncească studiul artelor și al științelor... Dintre acești învățați se aleg diplomații, preoții, «traniborii» /magistrații superiori/ și chiar principele..."[27]

Cred că demonstrația este îndestulătoare: proiectul *Utopiei* este *entopic*, eul său auctorial — un filozof, un creștin, un intelectual umanist și un critic social și politic — se poate regăsi în el, și aceasta mai ales din pricina contrară celei care făcea proiectul *Republicii* atopic: respectul pentru adevăr, respectul pentru libertatea conștiinței și a expresiei, pluralismul, prezența binevenită acolo a filozofului autentic și a savantului, dedicați cunoașterii și discuțiilor etice și metafizice, fie chiar și în contradictoriu.

Ne-am prefăcut că ignorăm cine este autorul *Utopiei*, pentru a avea de-a face numai cu *eul auctorial* luat în sine, și nu cu *autorul fizic* al operei. Dar acum, merită să-l introducem și pe Thomas Morus, așa cum îl cunoaștem din biografia sa. Caracterul entopic (altfel spus *etic*) al proiectului său va deveni încă și mai manifest, și, dimpotrivă, se va vedea cît de *atopică*, pentru a spune astfel, era poziția sa în societatea sa reală: căci să nu uităm, acest om tolerant și flexibil, s-a văzut confruntat în viață exact cu ceea ce respinsese în Utopia: omul care ceruse utopienilor să interzică propaganda religioasă și ponegrirea altor credințe, a trebuit să facă față, în calitate de cancelar, predicatorilor protestanți fanatici sosiți în Anglia de pe Continent

[27] *Ibidem*, p. 51.

și care insultau agresiv catolicismul, creînd primejdia unui război religios. Tot el, mai înainte critic la adresa ierarhiei catolice înalte, s-a văzut obligat să apere în scris catolicismul împotriva lui Luther. Mai tîrziu, cînd Papa a refuzat să anuleze prima căsătorie a lui Henric și acesta a desprins Biserica Angliei de Roma, Morus, care îi dăruise pe utopieni cu o totală aversiune pentru impunerea cu forța a unei credințe, a fost nevoit să aleagă între libertatea de credință și demnitățile politice. A ales-o pe prima, neabătîndu-se de la preceptul utopian că minciuna și prefăcătoria sînt nedemne de orice om, și cel mai puțin sînt potrivite cu cel care se consideră un filozof. N-a fost de ajuns pentru Henric, care i-a cerut acestui sfetnic onest și care îl slujise cu credință să-și abjure religia sau să moară. A ales să moară. Dar a făcut-o nu numai ca un supus al regelui, ci, poate, și ca un vrednic și etern cetățean al Utopiei sale, unde „fiecare e liber să urmeze credința care-i place, putînd chiar să-i aducă pe alții la credința lui, dacă își mărginește eforturile, pașnice și cuviincioase, la a lărgi prin îndemnul judecății religia sa, fără să încerce a le distruge cu forța pe celelalte, și fără a se deda la ticăloșii și insulte, dacă n-a izbutit să convingă prin argumentare rațională"[28].

7. Ce se întîmplă însă în *Principele?* Să întoarcem și aici proiectul asupra lui însuși, întrebîndu-ne dacă există o corespondență solidă între portretul consilierului ideal, recomandat de autor principelui, și cel al autorului însuși, ca eu autorial, așa cum îl putem deduce din textul său.

Consilierul sau secretarul principelui descris în capitolele XXII și XXIII trebuie să fie — ni se spune — abil, inteligent, capabil și fidel stăpînului său, neavînd voie să-și așeze interesele personale înaintea celor ale Statului. De asemenea, aflăm că principele trebuie să numească un nu-

[28] *Ibidem*, p. 90.

măr mic de oameni înțelepți cărora să le dea întreaga libertate de a spune adevărul, mai mult, cărora trebuie să le arate că-i vor fi pe plac numai dacă îi vor vorbi cu toată sinceritatea. Evident, nu avem de-a face cu *yesmen*-i! Putem presupune că Machiavelli însuși ar fi respectat aceste condiții — inteligența, abilitatea și pătrunderea sa sînt evidente, dar și sinceritatea sa nu poate fi pusă la îndoială. Aceasta, pentru că, în fond, textul *Principelui* își propune tocmai să spună „adevărul" despre politică și, înarmat cu o sinceritate care a fost nu o dată socotită cinism, să înlăture ideile preconcepute și greșite pe care opinia comună sau moralitatea creștină le susțin. Convingerea autorului că politica este o veritabilă știință (sau o „tehnică") bazată pe raționalizarea mijloacelor și care poate fi învățată studiind exemplele istorice și contemporane și supunînd apoi împrejurările unui calcul rațional se potrivește cu felul în care ar trebui să gîndească consilierul ideal propus.

Mai există însă o altă exigență, foarte importantă: Machiavelli ne spune că un principe înțelept trebuie să acorde numai unui număr mic de consilieri „dreptul de a-i spune adevărul și numai în legătură cu lucrurile despre care el îi întreabă și nu privitor la altele"[29]. În continuare — spune Machiavelli — după ce își consultă consilierii asupra tuturor aspectelor pe care intenționează să le discute, principele trebuie să decidă singur, „după cum socotește el". Am spune azi că principele este cel care „stabilește agenda", adică scopurile politice principale de urmat, că numai el ia deciziile și că sarcina, datoria consilierului este numai aceea de a furniza mijloacele tehnice de acțiune în conformitate cu scopurile fixate de principe.

În fapt, această diviziune între responsabilități este congruentă cu teza fundamentală a lui Machiavelli — *aceea că mijloacele se pot raționaliza și se pot separa de scopurile pe*

[29] Machiavelli, *op. cit.*, XXIII, p. 86

*care le vor servi*. Or, alegerea însăși a consilierului face parte dintre mijloacele (instrumentele) tehnicii politicii recomandate de autorul *Principelui*. Propunînd, deci, un consilier care să se ocupe numai de mijloace și nu de scopuri — care să răspundă „numai cînd este întrebat" și să nu propună el însuși scopuri — Machiavelli rămîne credincios tezei sale: mijloacele și scopurile trebuie separate. Am putea spune, așadar, că pînă în acest moment portretul consilierului din capitolele XXII–XXIII coincide cu portretul autorului tratatului, portret pe care îl putem reconstitui din ansamblul operei. S-ar spune, prin urmare, că *Principele* formulează și el un proiect *entopic*.

Lucrurile nu stau însă de fapt așa pînă la urmă: într-adevăr, la lectură, de-a lungul tratatului, avem nu o dată sentimentul că autorul, departe de a se menține riguros între limitele preocupărilor „tehnicianului" care discută numai asupra mijloacelor, are în fapt o „agendă ascunsă". În final, aceasta este dezvăluită: *proiectul unificării Italiei și al eliberării ei de „barbari"!*

Oricine citește *Principele* nu poate să nu fie izbit de schimbarea de ton din ultimele pagini: autorul, pînă atunci „tehnic", riguros, casant, ironic adesea, detașat de interesele și scopurile principilor și preocupat numai de algebra și combinatoria mjloacelor cu care acestea pot fi realizate, aproape că dispare. El face loc, subit, unui scriitor emfatic, gesticulația sa devine agitată: profetic, evocă pe Israel, rob în Egipt așteptînd eliberarea; izvăbitorul Italiei este dorit precum Mesia, iar iminența lui este anunțată de numeroase miracole. Bun — se va spune — toate acestea fac parte din retorica de uzanță: Machiavelli vrea să-și convingă destinatarul (pe Medici) că a sosit momentul să înalțe stindardul eliberării Italiei. De acord, dar nu-i mai puțin adevărat că tonul vaticinar rămîne sincer, patosul patriotic e indiscutabil, exaltarea — autentică, iar la final poezia suplinește proza: acest tratat care se deschide în

maniera aridă și clasificatorie a lui Aristotel, se încheie citînd un catren entuziast-patriotic al lui Petrarca!

Din punctul nostru de vedere însă, toate acestea înseamnă că autorul *Principelui* vorbește „fără să fie întrebat", că propune principelui agenda, scopul, finalitatea acțiunilor. M. Oakeshott crede că, de fapt, Machiavelli compensează inevitabilele deficiențe ale unui manual tehnic despre politică, cum este cel pe care tocmai l-a redactat, și că, *propunîndu-se chiar pe sine însuși* drept consilier, florentinul recomandă în fond experiența și inteligența practice și avertizează asupra exceselor raționalismului[30]. Dar Machiavelli, dincolo de „rețetarul" manualului său, nu-și propune numai experiența practică sau „savoir faire"-ul propriu politico-diplomatic, ci, în fond, intră în domeniul scopurilor, pășește pe terenul intangibil, în propriii săi termeni, unde rezidă sanctuarul suveranității.

Or, el putea să se limiteze la a spune că a lupta pentru unitatea Italiei este un scop care poate fi servit, în fond, de aceleași mijloace raționale de care s-a folosit și Ferdinand de Aragon cînd a invadat Italia. Însă el merge mai departe și cere un angajament „patriotic" din partea principelui italian. Numai că prin aceasta și mai ales prin pasiunea pe care o pune în propunerea planului, el evadează de fapt dintre limitele riguroase ale rolului pe care el însuși și-l construise mai înainte; își depășește condiția de consilier, de „tehnician", așa cum chiar el o descrisese și o propusese. Dacă principele s-ar ghida aidoma după recomandările pe care Machiavelli însuși i le dăduse în capitolele XII-XIII, *ar trebui să-l oblige să nu răspundă decît la chestiunile asupra cărora este întrebat*, sau să se dispenseze de serviciile lui.

*Principele* se dezvăluie prin urmare, mai ales spre final, a fi o operă *atopică,* deoarece autorul, care se oferă drept consilier, *nu dorește, în fond, să rămînă un simplu „tehnician"*,

30 Oakeshott, *op. cit.*, p. 33.

deși a prescris acest rol consilierului principelui; el ambiționează de fapt — cumva pe ascuns — să-l suplinească pe principe: *să fie om de stat și nu doar consilier*. Teoria separării mijloacelor de scopuri este astfel subminată chiar de autorul ei, devenit în ascuns, din consilier, principe el însuși. (Poate aceasta explică și de ce serviciile sale au fost refuzate de cei cărora li se adresase.)

Și ce e rău în asta? — s-ar putea întreba mai ales cineva pe care patriotismul italian al lui Machiavelli l-ar fi entuziasmat (precum Jean-Jacques Rousseau sau Mussolini). Din punctul nostru de vedere — este. Dar nu fiindcă teza separării în sine a mijloacelor de scopuri este subminată ca atare, și nici măcar pentru că ceea ce am numit „ipoteza minimalistă" asupra naturii umane ar putea cădea și ea deopotrivă; așa cum am afirmat în atîtea rînduri în lucrarea de față, nu adevărul sau falsitatea unor astfel de teze ne interesează acum, avînd în vedere că, în general, ele țin de *opțiunile* noastre *prime* și sînt aproape cu neputință de sustras regulei reversibilității.

Reproșul nostru este că teza respectivă *este subminată chiar din interior, de eul auctorial însuși* — adică de una dintre referințele fundamentale ale proiectului. Nu faptul că planul poate fi, sau este fals sau iluzoriu ne intrigă, ci acela că el devine lipsit de credibilitate: nu mai știm dacă nu cumva autorul ne înșală (sau se înșală pe sine) și, la modul mai general, nu ne mai dăm seama dacă cineva care susține separarea riguroasă a mijloacelor de scopuri și raționalizarea primelor nu ar putea avea în fapt, ca și Machiavelli, o „agendă ascunsă", prin care subminează această separare. De aceea, numim acest proiect *atopic*. Pe de altă parte, sîntem siguri că proiectul politic al lui Machiavelli poate fi tratat și în termenii *opțiunii prime* — în acest caz, el poate fi declarat, în funcție de standardele pe care le-am adopta *ad hoc*, fie utopic, fie realist, iar discuția asupra acestui punct nu cred că poate înceta vreodată.

Dar tocmai fiindcă veracitatea proiectului se dovedește aproape cu neputință de stabilit obiectiv, atunci cînd refuzăm să ne angajăm conform opțiunii întîi, ne rămîne cealaltă judecată, mai sigură, bizuită pe eticul intrinsec și pe *opțiunea a doua.* Ea constată deficitul de responsabilitate al unui proiect care nu-și include, sau nu-și include decît parțial una dintre referințele sale principale: eul auctorial.

8. În concluzie, sîntem îndreptățiți să avem încredere într-un proiect, care, după modelul *Utopiei* lui Morus, își propune să armonizeze cumva raționalitatea socială și libertatea (la aceasta, în fond, revine *entopismul* său), chiar dacă nu avem nici o garanție că acest proiect nu va rămîne altfel decît normativ-orientativ și chiar dacă nu sîntem defel convinși că se va regăsi mai mult sau mai puțin în practică. (Deși, se pare că, pînă în zilele noastre, orice proiect politic liberal-democratic încearcă să asocieze în diferite modalități și proporții libertatea și o anumită raționalitate socială, fără să sacrifice pe nici una celeilalte, ceea ce înseamnă că urmează cadrul, chiar dacă nu și linia concretă a *Utopiei.*) Spre deosebire de teoriile inspirate de Popper sau Hayek care asimilează orice utopie în descendența deopotrivă a *Utopiei* și a *Republicii* cu o școală a totalitarismului, noi credem că o utopie entopică (dacă o considerăm „utopie"), ca a lui Morus, este exact contrariul totalitarismului, deoarece este responsabilă; dar judecăm, pe de altă parte, că o „utopie" ca aceea a lui Platon este *atopică,* fiindcă nu are această calitate etică.

De asemenea, un proiect, fie și considerat „realist", precum cel al *Principelui* lui Machiavelli, care propune o tehnică a acțiunii umane instrumentalizată și separată de scopuri, care proclamă o știință a politicii *value-free,* trebuie privit cu suspiciune și neîncredere pînă la proba contrarie: e probabil că, la fel ca în cazul *Principelui,* proiectul conține o *agendă ascunsă* și, că mai devreme sau mai tîr-

ziu, autorul se va exclude din proiectul său, dorind, din „tehnician" cum se pretindea, să devină și „principe", ceea ce e totuna cu a spune că scopurile și mijloacele demersului politic se vor contamina reciproc, devenind pe ascuns (și poate chiar fără ca autorul s-o fi dorit) ideologie. Pur și simplu, *nu cred că putem avea încredere în pretențiile unei „științe pure" a politicului și în proiectul politico-epistemologic* pe care aceasta l-ar putea formula. Nu e legitim sub raport etic să scrii un tratat de știință politică pretinzînd că nu ai o agendă politică; sau invers, dacă mărturisești o agendă politică, nu mai poți în mod legitim pretinde că faci „știință" politică pură, lipsită de implicații axiologice. Riscul unor asemenea pretenții este contaminarea mijloacelor și a scopurilor (ceea ce Machiavelli explicit părea că vrea să evite) și deci, în ultimă instanță, *ideologia*. Iar suspiciunea ar trebui să ne-o păstrăm chiar dacă, altminteri, știința respectivă lasă un timp impresia că produce rezultate notabile în practică, chiar dacă e predată în universități cu pretenția că redă „value-free" „realitatea" și că poate conjectura prezentul și conjura viitorul.

9. Trebuie să facem acum și o precizare metodologică: așa cum am sugerat deja, este important să distingem între ceea ce am numit „eul auctorial" și „eul istorico-biografic" al autorului. Primul are în vedere portretul ideal al autorului, așa cum el se poate deduce strict din textul sau textele respective, chiar fără a avea date biografice precise despre autor, sau punîndu-le între paranteze, dacă le avem. Acest eu auctorial este, de fapt, *esențial*, *determinant* în aplicarea testului de auto-incluziune, așa cum am încercat să arătăm. „Eul istorico-biografic" poate avea și el, uneori, o importanță circumstanțială („agravantă" sau „atenuantă"), dar relația sa cu opera nu este decisivă. Iată de ce, dacă este îndreptățit să medităm asupra unor detalii biografice conținute, de exemplu, în binecunoscuta carte a

lui Paul Johnson, *Intelectualii*[31], unde se arată că mari figuri intelectuale ale modernității, precum Rousseau, Marx, Ibsen, Tolstoi etc. s-au abătut personal mult de la a fi trăit conform standardelor etice cerute de ei înșiși celorlalți, materia acestor detalii biografice în sine nu poate constitui un motiv suficient pentru a declara opera iresponsabilă în sensul nostru și atopică.

De exemplu, este cu adevărat esențial numai faptul că J.-J. Rousseau, autorul *Discursului asupra inegalității dintre oameni* și al lui *Émile*, care condamnă civilizația ca pe factorul principal al coruperii *naturii umane*, nu poate evita, așa cum a observat la timpul său și Voltaire, într-o celebră scrisoare adresată lui Rousseau, să fie el însuși un om civilizat, „artificial", trebuind să ajungă așadar, conform propriilor deducții, el însuși corupt de civilizație, ceea ce riscă să-i invalideze mesajul. Cel care afirma: „sălbaticul trăiește în el însuși, pe cînd omul sociabil trăiește întotdeauna în afara sa"[32], nu era, fără îndoială, el însuși un sălbatic, căci sălbaticul — despre care aflăm că e neinteresat de orice altceva decît de supraviețuirea pură — nu ar fi putut concepe ideea curioasă și decadentă de a-și descrie condiția, ieșind astfel *„în afara sa"*. În consecință, Rousseau este un civilizat decadent și pervertit. Opțiunea a doua a acestui „eu auctorial" este, așadar, pentru civilizație și, implicit atunci, pentru „corupția" acesteia, chiar dacă prima sa opțiune a fost dată în favoarea presupusei naturi originare pure. Ideea „omului natural" nu reprezintă un produs obiectiv al antropologiei sau al istoriei, ci formulează un proiect filozofic prin care *civilizația se contrazice violent și se recuză pe sine însăși*. Considerat *utopic* de adversari, dar *realist* de autor și de adepții săi

[31] Paul Johnson, *Intellectuals*, Harper&Row, Publishers, 1988 (trad. rom. Luana Stoica, București, 2002).

[32] Jean-Jacques Rousseau, *Discurs asupra inegalității dintre oameni*, trad. S. Antoniu, *București*, 2001, p. 109.

entuziaști, mi se pare mult mai semnificativ de semnalat *atopia* evidentă a *Discursului*, ca și, indirect, aceea a *Contractului social*.

Pe de-altă parte, însă, faptul că știm, în plus, că J.-J. Rousseau era un resentimentar, un egolatru, obsedat de mania persecuției, și că, fiind astfel, nutrea un amestec de ură-admirație față de societatea saloanelor care îl primea cu entuziasm, adaugă nu doar un condiment biografic la tezele operei, dar și un detaliu explicativ aceleiași atopii a proiectului. Fără să creeze atopia, biografia autorului, introduce probabil o *agravantă* a aceleiași atopii, de pildă, dacă ne amintim că autorul lui *Émile*, marele maestru al educației bazate pe „natură", cel care s-a pretins (și a fost crezut a fi) cel mai sensibil și mai iubitor dintre oameni, cel mai devotat educației, cel care, mai mult decît oricine în vremea sa, a dorit să revalorizeze prin scrisul său sentimentul, sinceritatea și onestitatea, și-a abandonat succesiv la azilul de copii găsiți pe cei cinci prunci abia născuți, avuți cu Thérese Levasseur! Și asta într-o vreme cînd, pe cît se pare, supraviețuiau pînă la maturitate nu mai mult de cinci la sută dintre asemenea nefericiți! Iar dacă se va spune că viața lui Rousseau nu poate determina o judecată corectă asupra operei sale, vom răspunde, că desigur, *în sine, nu vom determina în baza biografiei dacă opera sa trece sau nu proba responsabilității*. Și totuși, după ce știți toate acestea și fără a face pe moraliștii ipocriți, nu-i așa că veți avea încă și mai puțină încredere în *Émile?*

Cum vom proceda însă în cazul așa-numitelor „distopii", sau *utopii negre*, sau, în general, cu proiectele critice care descriu o lume mai rea decît lumea considerată empirică? Aici testul funcționează în sens invers față de cazul *utopiilor melioriste* și se poate formula ca fiind un *test de auto-excluziune*: critica *nu trebuie să includă* eul său auctorial, dacă dorește ca proiectul respectiv să fie *entopic* — deci responsabil. De pildă: cineva care face modernității un portret respingător, dar este el însuși, prin definiție, un om

modern (precum J.-J. Rousseau, sau Eminescu, sau Nae Ionescu la noi) nu ar trece acest test și ar rămîne în *atopic*. *Testul de auto-excluziune* se aplică părților critice ale proiectelor, sau proiectelor critice în ansamblu, „negative“ (distopice), în timp ce pandantul său, testul de auto-incluziune, privește, simetric, părțile lor constructive, edificatoare, considerate „pozitive“ (melioriste).

Există, din acest punct de vedere, și cazuri mai curioase, care presupun o analiză atentă: spre pildă, doctorul Zammenhof, inventatorul lui *esperanto*, care, la un moment dat renunță la prerogativele sale de „demiurg“ al limbii create de el în favoarea unei „Academii“ de înțelepți. Este, la prima vedere, o ieșire din propriul proiect, dar aparența e falsă: într-adevăr, a te găsi „într-o limbă“ înseamnă a o vorbi ca oricare alt vorbitor, a te supune logicii ei, a o lăsa pe ea să vorbească prin tine — ceea ce e imposibil cît timp păstrezi prerogative demiurgice asupra ei. Renunțînd la ele, doctorul Zamenhof „a intrat“ în proiectul său care a devenit astfel entopic, spre deosebire de alte limbi artificiale, ale căror inventatori, nerenunțînd la aceste prerogative „demiurgice“, și-au nimicit repede propriul proiect.

În sfîrșit, trebuie spus că, la limită, pot exista situații echivoce (mai ales în texte foarte moderne) cînd să nu fie clar dacă un proiect este eutopic sau distopic, iar echivocul să fie menținut din diferite motive. Evident că în acest caz nu avem, strict vorbind, de unde ști dacă trebuie aplicat testul de auto-incluziune sau cel de auto-excluziune și astfel proba responsabilității, cel puțin în sensul ei direct, se blochează. Numai că am putea considera, probabil, că un autor care păstrează voluntar acest echivoc, împiedicîndu-ne în fond să-i apreciem gradul de responsabilitate, *nu poate fi considerat responsabil*. Altfel stau lucrurile în texte mai vechi (cum e și *Utopia* lui Morus), unde anumite echivocuri sînt instalate în chip deliberat nu pentru a-l păcăli pe cititorul inteligent (cum a arătat Leo Stra-

uss), ci pe cenzor.[33] În aceste cazuri, o lectură atentă va restabili sensul corect general – eutopic sau distopic — în care trebuie citit proiectul, și care este univoc, chiar dacă unele detalii pot rămîne obscure.

În oricare dintre cazuri ne-am plasa, să recunoaștem însă posibilitatea de a ieși din impasul sceptico-relativist pe calea *comparației intrinseci*: nu vom afla care proiect este, în sine, utopic sau nu, căci această judecată ar fi presupus să putem defini univoc și obiectiv ce este realitatea sau natura umană. Și de fapt numai o *credință* de tip religios sau para-religios (eventual travestită în „științific") ar putea-o face, prin puterile sale enorme, dar instabile. Am putut totuși decide — independent de „realitate", — care proiect (și, indirect, care *tip de proiect)* poate fi demn de *încredere* — și nu neapărat demn de *credință*.

Este, fără îndoială, potrivit să calculăm, să raționăm, să întrebuințăm cele mai potrivite mijloace pentru a ajunge la adevăr sau la adecvarea la realitate. Dar ar trebui să fim conștienți de impredictibilitatea istoriei, de incertitudinea naturii omenești, de iraționalitatea, de absurditatea chiar a vieții. Nu s-ar cădea să uităm cît de fragile ne sînt competențele și cît de fluctuante expertizele. Să ținem minte că adesea sîntem singuri, că orbecăim în ceață, gata să ne pierdem. Și atunci? Atunci, fiindcă în majoritatea cazurilor sîntem pîndiți de eșec total sau parțial, fiindcă înfrîngerea poate sosi chiar și atunci cînd toți profeții adevărului au vorbit cu toții în cor, de ce să nu ne preocupăm și de ceea ce ține de eticul instrinsec? E la fel ca în cazul acelor oameni politici, care, în numele „realismului politic" de primă opțiune, calcă în picioare angajamente, morală, demnitate, prietenii. Or, totul fiind nesigur în lume, de ce oare nu ar investi puțin și în responsabilitate, nu numai în cinismul, chipurile pragmatic? Iar

[33] Leo Strauss, *The Persecution and the Art of Writing*, Chicago, 1988.

cînd rezultatele pe termen mai lung rămîn oricum echivoce și aproape incalculabile, de ce ar alege ei numai turpitudinea, pesemne eficace? Și într-o lume nestatornică și fluidă, de ce ar opta numai pentru urmărirea lucrului celui mai instabil pînă la urmă și celui mai fluid dintre toate — „realitatea"?

## V. *Știință utopică și utopie științifică*

1. „Ce este utopia? Înseamnă să visezi binele, fără mijloace de a-l înfăptui, fără metodă eficace." Cui aparține această judecată aspră asupra proiectelor sociale neagreate, ale *altora*, bineînțeles? Nu unui discipol sau urmaș al lui Machiavelli, sau Hobbes, cum s-ar putea crede eventual, ci cuiva care trece, el însuși, drept unul dintre cei mai importanți autori de utopii sociale din istorie: Charles Fourier.[1] Evident, el credea despre sine că dispune de o „metodă eficace"!

E greu de reprezentat astăzi entuziasmul, imaginația, dar mai ales seriozitatea, numărul, dar și diversitatea experimentelor sociale reformatoare din prima jumătate a secolului al XIX-lea, atribuite unor „utopiști" precum Fourier, Cabet, Owen sau Saint-Simon, ori adepților lor. De exemplu, numai între 1840 și 1860, fourieriștii au înființat în America peste 20 de comunități. Să amintim de colonia de la Brook Farm, înființată de fourieristul George Ripley, sau de Wisconsin Phalanx, sau de North American Phalanx din New Jersey. Dar rolul fourieriștilor din America a fost important în mișcările sindicaliste, cooperatiste și feministe americane de la jumătatea secolului al XIX-lea, ba chiar și în dezbaterea care a precedat războiul de Secesiune. Și firește, nu m-am referit la fourieriștii din Europa, de la Victor Considérant din Franța, pînă la Te-

---

[1] *Apud* Michele Riot-Sarcey, Thomas Bouchet, Antoine Picon, *Dictionnaire des utopies*, Paris, 2002, p. 98.

odor Diamant de la noi, sau la falansterele întemeiate în Franța, în Rusia, și pînă în Brazilia.

Sau să ne gîndim la Robert Owen: acest industriaș pornit de jos și autodidact, nu se mulțumește numai să pună pe hîrtie proiecte, ci propune și experimente comunitare, educative și de gestiune economică de remarcabil succes, mai întîi la filatura sa din Scoția — New Lanark — apoi în America, Indiana, la New Harmony. Sau Étienne Cabet: francez antiregalist, refugiat în Anglia, apoi revenit în Franța după 1830, scrie un fel de roman: *Călătorie în Icaria*, proiectul unei democrații directe desăvîrșite și al unei egalități totale. Se adresează în mare măsură muncitorilor și femeilor și ceea ce propune nu pare pentru mulți un vis. Cîștigă în Franța destui discipoli care discută febril, alcătuiesc cluburi, scriu petiții, adună fonduri. Persecutați de autorități, icarienii pleacă în 1848 în Statele Unite, unde formează colonia de la Nauvoo, mai tîrziu și alte colonii, dintre care ultima se stinge abia la sfîrșitul secolului al XIX-lea.

Și nu putem uita nici de Claude-Henri de Saint-Simon și de discipolii săi: Saint-Simon este autorul unui remarcabil proiect noocratic sau tehnocratic, potrivit căruia puterea trebuie să aparțină inginerilor, savanților și „industriașilor", prin care preconizează însă și un fel de nouă religie, o nouă Biserică și chiar o „nouă" umanitate, ba chiar un nou Dumnezeu androgin. Saint-Simon a fost un visător, desigur, sub multe aspecte, mai ales în ochii adversarilor săi. Și totuși, nu a fost deloc considerat în epoca sa lipsit de o doză importantă de bun-simț: a inspirat oameni practici, precum Enfantin, Ferdinand de Lesseps, frații Pereira, care se implică în construirea rețelei de căi ferate franceze, proiectează străpungerea istmului Suez, finanțează resistematizarea Parisului de către baronul Haussmann, înființează bănci celebre în Franța, precum „Crédit foncier", „Crédit mobiliaire", „Crédit lyonnais"...

2. Să vedem atunci în toți aceștia doar niște planificatori ai reveriei, să-i tratăm doar ca pe niște naivi, fantaști, creatori de himere, idealiști fără substanță? A-i clasa ca „utopiști" era, în orice caz, comun printre cei care, dintr-un motiv sau altul, nu le agreeau teoriile, iar Victor Considérant, discipolul lui Fourier, se plîngea deja, indignat de eticheta aceasta care i se părea profund nedreaptă: „De cînd descoperirea lui Fourier a fost făcută și oferită lumii, acest cuvînt «utopie» i-a dăunat mai mult pentru răspîndirea sa decît ansamblul tuturor argumentelor care au fost îndreptate împotriva ei."[2]

„Utopii" — a fost judecata celebră, sarcastică și aproape decisivă la adresa unor proiecte precum cele de mai sus, venită și din partea lui Karl Marx și Friedrich Engels în al lor *Manifest al partidului comunist*: dacă vor fi avut inițial un meritoriu rol „critic", dezvăluind nedreptățile sociale — scriu ei — ulterior reformatori ca Fourier, Owen, Saint-Simon etc., sau discipolii lor au devenit „reacționari": ei „tot mai visează realizarea, cu titlu de experiență, a utopiilor lor sociale, întemeierea unor falanstere, fondarea de home-colonies, înființarea unei mici Icarii, ediție format redus a Noului Ierusalim; iar pentru construirea tuturor acestor castele în Spania ei sînt nevoiți să facă apel la filantropia inimilor și a pungilor burgheze"[3].

Însă pentru omul de la începutul secolului XXI, care vrea să privească fără prea multe vechi prejudecăți faptele și istoria, e greu de spus dacă „utopiștii" au fost mai utopici decît marxiștii, sau invers, dacă nu au fost mai realiști decît marxiștii radicali mai ales; impresia mea este că au fost mult mai puțin utopici decît Marx și Engels și mulți dintre discipolii lor, *cel puțin dacă punctul de referință folosit* este lumea *așa cum o cunoaștem acum* în socie-

---

[2] *Ibidem.*

[3] K. Marx-Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998, p. 43.

tatea numită „post-industrială". Punctual, foarte multe dintre propunerile importante ale „utopiștilor" par astăzi rezonabile și chiar la ordinea zilei, ca de pildă:

– la Fourier — faptul că emoțiile și pasiunile erotice ale oamenilor sînt un lucru pozitiv și că ele nu trebuie reprimate, ci încurajate — în general, ideile sale hedoniste au fost redescoperite de Freud, de Herbert Marcuse, de Charles Reich și de mulți alții; că homosexualitatea nu trebuie nici ea reprimată, ceea ce astăzi acceptă legile tuturor statelor civilizate; că oamenii muncesc mai bine atunci cînd extrag plăcere și satisfacții din munca lor; că schimbarea activității pentru a evita plictisul, cît și „poli-calificarea" sînt dezirabile și măresc adesea eficiența; că o ambianță arhitecturală plăcută și funcțională încurajează cooperarea și productivitatea. Toate aceste idei sînt acceptate astăzi de managementul „anti-taylorist", și au căpătat o largă recunoaștere socială, fără însă de a fi puse sub numele lui Fourier.

– la Owen — că educația poate determina în mare măsură caracterele și comportamentele — teză unanim acceptată în psihologiile behavioriste și nu numai; că pedepsele trebuie să țină seama de circumstanțele educaționale nefavorabile din copilăria învinuitului — teorie aplicată, în general, în sistemele legale non-represive; că întreprinderea trebuie să fie nu numai centrul unei activități economice, ci și centrul unei vieți comunitare, sociale și culturale (astăzi, așa-numita teorie a „beneficiarilor multipli"); că productivitatea nu crește numai cînd oamenii sînt exploatați și „mașinizați", ci mai ales atunci cînd ei sînt mulțumiți și sînt capabili de o identificare comunitară — iarăși idei care se generalizează repede astăzi în managementul contemporan.

– la Saint-Simon — că societatea modernă este în mod esențial dependentă de bancheri, tehnocrați, manageri, oameni de știință și că rolul acestora în conducerea societății devine tot mai important, ba chiar crucial, într-un fel chiar

mai important decît acela al politicienilor puri și că, în consecință, o societate este cu adevărat bogată cînd dispune de mulți „tehnocrați" și manageri de calitate, și nu cînd dispune neapărat de mulți politicieni. Nu mai trebuie insistat asupra cvasiuniversalității credinței de azi că de fapt, dacă nu de drept, financiarii și savanții conduc lumea.

În general, se poate spune că societatea post-modernă și post-industrială — cu interesul ei pentru consum și gratificarea hedonistă, cu toleranța ei, cu grija sa pentru corp și ale sale, cu tendința de a reduce contrastele și de a armoniza opozițiile, cu rolul sacerdotal aproape atribuit savantului și managerului, cu uniformizarea relativă a condițiilor și a gusturilor, cu interesul pentru urbanism și ecologie, cu rolul important acordat micilor comunități de autogestiune, și în general comunităților locale, cu neîncrederea în statul centralizat, cu importanța recunoscută a relațiilor interpersonale în procesul muncii, cu exigența integrării dintre muncă, distracție și relații inter-comunitare — seamănă mult mai bine cu o lume proiectată după cartoanele lui Fourier, Saint-Simon și Owen, decît cu lumea prevăzută de Marx.

Într-adevăr, nu mai are aproape nici un rost să enumerăm erorile de predicție ale celui care spera că elaborase „socialismul științific": pauperizarea absolută a clasei muncitoare nu s-a produs; contradicțiile dintre muncă și capital nu au condus la explozia societății burgheze; revoluția socialistă nu a avut loc în țările cele mai înaintate, ci în țări înapoiate ca Rusia sau China; socialismul „real" a devenit nu o formă de eliberare a omului de opresiune și de alienare, ci a produs alienare și opresiune în proporție și la un nivel teribile, nemaivăzute în istorie în timp de pace; iar în final el a fost răsturnat prin revoluții „burgheze" care și-au propus să restaureze regimurile liberal-democratice, care fuseseră, chipurile, „condamnate de istorie" în versiunea sa marxistă. Iar dacă se va spune că existența unora dintre aceste evenimente nu anulează to-

tuși valoarea de teorie socială sau de filozofie a istoriei a marxismului, vom răspunde că ele nici nu-i garantează pretenția de „științific" și nici, în particular, nu-i validează disprețul cu care, de pildă, el i-a privit pe socialiștii „utopiști". Firește, întotdeauna partizanii marxismului obișnuiesc să spună că ororile care s-au revendicat de la el nu demonstrează prea mult, deoarece, în fond, teoria ar fi fost aplicată, sau chiar înțeleasă eronat — ceea ce poate nu e cu totul fals; dar întrebarea se va pune mereu, insistent, dacă nu cumva exista *ceva*, exact în „nucleul originar" al teoriei înseși, care favoriza, chiar încuraja interpretările false și aplicațiile defectuoase.

3. Dar, în fond, care este reproșul adus presupușilor „utopiști" de către Marx? Pentru care motiv consideră el, laolaltă cu Engels și cu marxiștii care le-au venit pe urme, că aceia construiesc utopii?

Primul, și poate reproșul fundamental este acela de *voluntarism:* „utopiștii" — spun ei — nu cred în legitatea socio-economică, sau nu o înțeleg; ei se comportă cu societatea precum grădinarul cu grădina sa sau arhitectul cu casa pe care o clădește: pentru ei „locul activității sociale trebuie să-l ia activitatea lor inventivă — scriu Marx și Engels —; locul condițiilor istorice ale eliberării — condiții fanteziste... Viitoarea istorie a lumii se reduce pentru ei la propagarea și realizarea practică a planurilor lor sociale"[4]. „Utopiștii" nu cred, așadar, în „legea istorică", în evoluția necesară a umanității și cred, dimpotrivă, că acțiunea umană concertată este suficientă pentru a schimba lucrurile în direcția dorită.

Cel de-al doilea reproș făcut de Marx „utopiștilor" are în vedere credința solidă a acestora în „armonia socială" — faptul că nu văd în lupta de clasă — „motorul istoriei" pentru Marx — decît un accident, ceva care trebuie ne-

[4] *Ibidem*, p. 42.

apărat înlăturat, dacă se dorește ca societatea să prospere cu adevărat. „Ei vor să îmbunătățească situația tuturor membrilor societății, chiar și pe a acelora foarte bine situați. De aceea, ei apelează necontenit la întreaga societate fără deosebire, ba chiar de preferință la clasa dominantă."[5] Iar această particularitate are ca origine convingerea „utopiștilor" că proiectele lor se pot impune prin persuasiune rațională ca fiind bune și că oamenii — toți oamenii, și nu numai cei „exploatați" — vor sfîrși prin a le adopta după ce vor vedea și vor înțelege avantajele lor.

În fine, toate aceste defecte ar conduce la cel de-al treilea reproș — anume *non-violența* „utopiștilor": ei recurg la persuasiunea argumentativă și nu la violență „și încearcă prin mici experiențe, sortite, firește, eșecului, prin puterea exemplului să croiască drum noii evanghelii sociale."

Să notăm din nou, mai întîi, că acest foarte sigur pe sine „mici experiențe sortite, firește, eșecului" este mult mai puțin „firesc", decît s-a acceptat atîta vreme de către marxiști sau cei influențați de ei. Și, pentru a nu relua cele spuse mai sus despre importanța directă sau indirectă avută de-a lungul timpului de experiențele sociale comunitare, ajunge de pildă numai a invoca descrierea pe care Radu Cosașu o face unui kibuț israelian în anii '80 — un „comunism utopic" realizat —, pentru a avea anumite îndoieli asupra presupusului irealism al „utopismului" comunitar.[6]

Totuși, lăsînd deoparte valorizarea negativă marxistă a experiențelor „utopiștilor", trebuie să admitem că, în general, Marx îi descria corect: „socialismul utopic" se caracteriza, într-adevăr, prin *voluntarism*, prin exigența *armoniei sociale* și prin aceea a *persuasiunii raționale fără violență*. Aceste trăsături sînt, cred, reale, chiar dacă ceea ce Marx și Engels (ca și urmașii lor „științifici") colorau, de-

---

[5] *Ibidem*, p. 42.
[6] *Ibidem*, p. 118.

preciativ, cu rozul iluziei şi utopiei, ar putea fi colorat în pozitiv cu albastrul plauzibilului şi al posibilului.

Întrebarea pe care ne-o punem acum este dacă aşa-zisul „socialism utopic" (sau „critico-utopic", pentru a respecta denumirea dată lui de Marx) *era entopic sau atopic*, în caz că îi atribuim portretul şi trăsăturile pe care i le-a făcut adversarul său — K. Marx. Întrebarea este esenţială, desigur, pentru a muta discuţia din regatul veracităţii, pînă la urmă indemonstrabile, în cel al responsabilităţii etice.

Răspunsul mi se pare destul de clar: în general, „utopismul" unor autori ca Fourier, Owen ori Saint-Simon este *entopic* şi aceasta exact deoarece caracterele sale principale sînt acelea descrise de Marx. Astfel:

– A afirma despre un anume proiect că este „voluntarist" înseamnă că acel proiect presupune explicit că lumea poate fi schimbată într-un sens dorit (într-o anumită măsură) de voinţa umană şi că libertatea de manifestare a acesteia este principalul factor, sau, oricum, un factor foarte important al schimbării în sensul voit.

Or, la modul general, *orice* autor (orice *eu auctorial*), concepînd, formulînd, propagînd public un proiect social, îşi manifestă implicit, chiar prin acest demers însuşi, calitatea sa de *persoană umană liberă*, dotată cu *voinţă*, pe care o aplică într-un anume fel, intenţionînd şi sperînd să modifice realitatea într-un scop dorit. Această ultimă precizare este importantă, fiindcă, dacă nu admitem că putem schimba lumea în acord relativ *cu intenţiile noastre*, ar fi greu de înţeles motivul pentru care ne-am mai preocupa să o schimbăm în general (deoarece o astfel de schimbare ar putea fi imprevizibilă). Ce sens ar mai avea să mă adresez celorlalţi oameni cu îndemnul explicit să facă sau să nu facă ceva în comun, să caute să schimbe lumea în care trăiesc înspre mai bine, dacă eu nu cred (sau nu dau impresia de a crede) şi nu-i conving şi pe ei că voinţa omu-

lui exercitată liber și conștient laolaltă cu ceilalți poate *face diferența în sensul voit?*

Cu atît mai mult este valabil „voluntarismul" acesta implicit în orice proiect social, dacă planul respectiv are un caracter de noutate și originalitate relative: cînd cer de la oameni acțiune pentru schimbări radicale, este inevitabil de subînțeles că ele nu vor putea apărea, fără ca ei să acționeze radical în sensul cerut; nu pot pretinde că schimbările se vor petrece oricum, ca urmare a unei fatalități cosmice, a unei forțe naturale oarbe, care ar acționa indiferent de prezența sau absența proiectului respectiv ca și a implicării conștiente a oamenilor în el. Altminteri nu le-aș mai cere nimic. A fi „autor" de proiecte sociale, și poate în general *a fi autor* înseamnă implicit — „la a doua opțiune", așadar — a fi „voluntarist": concluzia este că proiectul „utopiștilor", care este voluntarist și în chip explicit — „la prima opțiune" — își conține, sau cel puțin nu-și respinge sub acest aspect eul auctorial la „a doua opțiune"!

– A susține apoi armonia socială, a te adresa tuturor claselor, a nu fi sectar reprezintă o „lege de cooptare" universalizabilă și, de aceea, o condiție pentru orice entopie: într-adevăr, caracteristica respectivă înseamnă că autorul nu se va exclude pe sine, din principiu, din proiect, indiferent de clasa socială căreia el i-ar putea aparține: Owen era prin naștere „proletar", dar devenise capitalist; Saint-Simon era un aristocrat de viță care renunțase la titlu, fără însă a deveni cu adevărat burghez; Fourier era mic-burghez etc. Dar toate aceste împrejurări biografice ale eului auctorial și oricare altele nu vor avea importanță în ceea ce privește testul de auto-incluziune, tocmai fiindcă proiectul, prin definiție, nu exclude nici o categorie sau clasă, nici un om, de la participarea la proiect, ci le include pe toate în baza credinței sale în „armonia socială".

– În fine, non-violența „utopiștilor", strîns asociată, cum am văzut, ideii că oamenii pot și trebuie să fie con-

vinși sub raport rațional de valoarea unui proiect poate fi, desigur, privită cu ironie de către mulți „realiști". Dar trebuie recunoscut că această trăsătură este în acord chiar cu o exigență fundamentală a instituției intelectualului, scriitorului sau filozofului — o instituție proprie, desigur, și „utopiștilor" care sînt filozofi sociali și morali. Un intelectual, *în sensul deplin al cuvîntului*, nu are nici un temei să se adreseze publicului *în calitate de intelectual*, dacă nu crede — sau dacă măcar nu mimează credința — în forța ideilor, în calitatea adevărului de a se impune rațional minților dispuse să judece temeinic — dacă nu ale celor gata convinși de contrariu, măcar ale celor nehotărîți, sau care își caută un drum. Firește, în practică un intelectual, ca și un ideolog sau un politician, poate utiliza și mijloace non-raționale și chiar non-verbale de convingere; totuși, formal, el trebuie să susțină deschis sau implicit valoarea comunicării intelectuale. A predica violența ca principiu de rezolvare a unor crize structurale, sau a susține că aproape nimeni nu poate fi convins de argumente raționale mai bune — eventual materializate în exemple concrete locale sau parțiale — dacă nu are motive non-raționale de a crede în ele, distruge *orice semnificație a discursului public al intelectualului* sau al filozofului, anulează în fapt instituția respectivă. (Așa se întîmplă azi cu cei care susțin că toți sîntem „manipulați" de mass-media; e neclar cum reușește mesajul „toți sîntem manipulați" să scape de acuzația de a fi considerat și el o manipulare!)

Prin urmare, susținînd explicit faptul că oamenii pot fi convinși de argumente, ca și de exemple și de modele raționale să schimbe în bine lumea în care trăiesc, „utopiștii" se dovedesc din nou *entopici*, deoarece, chiar în simpla lor calitate auctorială de intelectuali și de filozofi sociali, ei trebuie să subînțeleagă implicit, la a doua opțiune, valoarea și forța argumentelor și a comunicării raționale.

Iată deci cum, sub toate cele trei aspecte evidențiate de Marx (și recunoscute de noi) drept caractere principale ale „socialismului utopic", se arată că acesta trece testul de auto-incluziune. Și ce demonstrează, în fond, această performanță?

Demonstrează, după părerea mea, că este legitim sub raport etic intrinsec *să avem încredere* într-un proiect social care susține în mod explicit că oamenii *pot schimba într-o anumită măsură, și anume în direcția dorită, lumea sau societatea înconjurătoare prin aplicarea sistematică a voinței lor libere*, că ei pot fi *convinși rațional de argumente bune* pentru a o face și că *nimeni, în măsura în care este o persoană rațională, nu poate fi exclus de la participare*. Cu aceasta nu afirm, desigur, că lucrurile plănuite vor fi neapărat și realizate întocmai sau într-o mare parte, nici că proiectul concret respectiv ar reflecta, obligatoriu adecvat, exigențele „naturii umane", nici că el ar răspunde fără discuție preceptelor științifice sau morale pe care unii sau alții le considerăm importante, nici, bineînțeles, că ar fi de datoria noastră să-l urmăm neapărat. Există destui care ar condamna *de plano* un proiect bazat pe asemenea principii considerate mult prea raționaliste. Fr. Hayek, de pildă, critica extrem de acid tendința multor intelectuali raționaliști de a crede că nu trebuie acționat decît în vederea realizării unor scopuri cunoscute, și numai atunci cînd consecințele pot fi clarificate și demonstrate ca valabile. Pentru Hayek, între a acționa rațional, conștient și responsabil și a acționa inconștient există *ceva intermediar*: acțiunea conformă tradițiilor.

Nu pot susține, la modul general, că acești critici ar fi în mod necesar în eroare, așa cum nici nu voi pretinde acum că ar avea neapărat dreptate, deși înclin să cred că au într-o anumită măsură.

Ceea ce afirm este că acest voluntarism rațional, universalist și pragmatic rămîne în profund acord cu *exigența de bază a comunicării intelectuale în sine*, bineînțeles mai

ales cu a celei care urmărește nu atît, sau nu numai cunoașterea pură, ci și realizarea unui scop practic: în fapt, este lipsit de sens pentru un intelectual să explice oamenilor nu numai cauza, după părerea sa, pentru care ei trăiesc rău, dar și felul cum ar putea trăi mai bine, dacă nu mimează cel puțin credința în capacitatea voinței omenești, însoțite de rațiune și de cunoaștere, de a schimba mai mult sau mai puțin lumea în care trăim *în acord cu scopul propus*. Chiar și teoreticianul care, precum Hayek, dorește să apere o anumită tradiție (discipolii Luminilor ar zice o anume „superstiție"), regăsește un anumit voluntarism (sau constructivism rațional) *la a doua sa opțiune*: el trebuie să explice în ce constă tradiția respectivă, de ce menținerea ei este preferabilă distrugerii ei și care sînt consecințele previzibile ale unei acțiuni în consecință, ca și al alteia care nu ar ține seama de ea.

Nu poate exista filozofie morală sau politică (și poate în general filozofie) fără a accepta în subsidiar această maximă. Un profet *pur* are menirea de a invoca Revelația, și nu de a apela la rațiune și voință; el îi va îndemna pe adepții săi să se roage și nu să acționeze pentru a-l convinge pe Mesia să vină a doua oară; în mod rezonabil și legitim, el le poate cere, precum fecioarelor din parabolă, numai să aibă candelele aprinse și „să vegheze", așteptînd sosirea de la sine, imprevizibilă, a „Împărăției": *dar el va fi un profet, și nu un intelectual* sau un filozof moral. De asemenea, un conspirator *pur* are dreptul, în mod legitim din punctul lui de vedere, să ordone părtașilor săi să acționeze în vederea înlăturării unui tiran, și încă să acționeze violent, dar nimeni nu urmează să presupună că el ar crede în capacitatea persuasiunii raționale și nici în faptul că *toți* oamenii — inclusiv tiranul și acoliții săi — ar putea participa la planul său. Dar el este, sau ar trebui să fie *ex hypothesi* — dacă așa ceva e cu putință — un conspirator și *numai atît*, nu un intelectual sau un filozof în camuflaj de conspirator.

Dimpotrivă, un intelectual, în sensul profund al cuvîntului, adică cineva despre care se prespune că respectă instituția intelectuală a libertății de gîndire, a argumentației raționale, a cunoașterii, a comunicării universale și a implicării practice a gîndului, este dator, sub sancțiunea pierderii testului de auto-incluziune, să nu evacueze din proiectul său ceva similar cu ceea ce am numit voluntarismul rațional și universalist al „utopiștilor".

Iată de ce mi se pare *legitim și etic să ne încredem* într-un proiect *de acest tip*, mai ales atunci cînd ne lipsește o măsură limpede și indisputabilă a adevărului: chiar dacă proiectul nu poate fi declarat deloc *infailibil*, el rămîne cel puțin *responsabil*.

4. În schimb, proiectul lui Marx însuși, numit „socialism științific", suferă de o fundamentală și structurală *atopie*, ceea ce, în termenii noștri, înseamnă că nu face proba responsabilității. Reproșul nu este deci că l-am considera pe Marx, așa cum se obișnuiește de către adversarii marxismului, drept un „fals profet", creatorul unui sistem absurd, temei al tiraniei totalitare, sau al unei științe economice și sociale depășite. Aceste acuzații sînt plauzibile, chiar probabile în ochii unora, așa cum sînt contestabile în ai altora, dar țin de un alt tip de discuție. Ceea ce vreau să susțin este că nucleul dur însuși al marxismului conține un amestec de tendințe contrare, ireconciliabile, *care conduce la atopie*. Numai că, în mod paradoxal, respectivul amestec *atopic* a avut o enormă putere explozivă, care a asigurat succesul de durată al marxismului ca teorie intelectuală.

Probabil că, de fapt, concentratul acestui amestec *atopic* și detonant deopotrivă se regăsește în atît de des citata frază din *Tezele despre Feuerbach*: „Filosofii nu au făcut decît să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba." Textul, destul de criptic, sugerează totuși cel puțin două lucruri: mai întîi, existența „volun-

tarismului" lui Marx, adică convingerea sa că acțiunea umană conștientă și bine organizată poate schimba lumea într-o direcție dorită.

În al doilea rînd, el lasă să se înțeleagă că rolul de a dirija și organiza această acțiune trebuie să revină cumva filozofilor, care nu se mai pot resemna cu contemplarea, sau că filozofii trebuie să ia parte, în acord cu o nouă filozofie, la acțiunea de schimbare. Firește, este vorba despre noua filozofie „științifică" a istoriei, pe care Marx o dezvoltă; este ceea ce Popper numește „istoricismul" lui Marx. Dar este oare istoricismul o filozofie voluntaristă? Iată problema.

Că Marx s-a dorit un lider revoluționar, că a dorit să conducă proletariatul în lupta sa împotriva burgheziei, ba chiar *să-l împingă din spate* la luptă, este un fapt binecunoscut din toată biografia sa. Trebuie spus însă mai mult: Marx gîndea și scria adesea în termenii unui conspirator, ai unui radical-revoluționar, chiar ai unui terorist uneori, considerînd că răsturnarea ordinii burgheze se poate face prin utilizarea tuturor mijloacelor, nu numai a celor voluntariste într-un sens intelectual și non-violent, precum credeau „utopiștii", ci și a celor mai sectare și mai radicale — *violența revoluționară și teroarea.* Este evident, de aceea, că voluntarismul său, spre deosebire de cel al „utopiștilor", nu e deloc „armonic" și rațional, adresat întregii societăți, ci e esențialmente sectar și violent, deoarece apelul său îi privește numai pe „proletari", așa cum faimosul cuvînt de ordine *„proletari din toate țările, uniți-vă!"* o proclamă.

Astfel, în *Manifestul partidului comunist*, după ce susține că proletariatul trebuie să ajungă la putere prin mijloace democratice, Marx cere, ca moment imediat următor, exproprierea violentă a burgheziei: „La început, acest lucru [exproprierea] nu se poate face decît printr-o încălcare despotică a dreptului de proprietate și a relațiilor de producție burgheze, adică prin măsuri care, din punct de

vedere economic, apar neîndestulătoare și șubrede, dar care sînt depășite în decursul mișcării și care sînt inevitabile ca mijloc pentru revoluționarea întregului mod de producție."[7] De asemenea, în *Adresa Comitetului Central către Liga comuniștilor*, scrisă de Marx și Engels în 1850, se scrie în aceeași cheie „voluntarist-sectar-teroristă": „În loc să se preteze din nou a sluji democrațior burghezi drept mulțime care aplaudă, Liga trebuie să militeze... pentru înființarea pe lîngă democrația oficială a unei organizații independente secrete și deschise a partidului muncitoresc..."[8] Iar după succesul eventual al revoluției burgheze, comuniștii trebuie să lupte „împotriva potolirii spiritelor", adică să aibă în vedere ce s-a numit de către Troțki mai tîrziu „revoluția permanentă". Modalitatea practică de realizare a dezideratului respectiv nu l-ar fi rușinat nici pe Lenin, nici pe Mao: „departe de a se împotrivi așa-ziselor excese, exemplelor de răzbunare exercitată de popor împotriva indivizilor pe care îi urăște sau a clădirilor publice de care se leagă numai amintiri odioase, ei trebuie nu numai să tolereze aceste exemple, dar să și ia în mînă conducerea lor"[9].

Pe de altă parte însă, Marx a fost un filozof istoricist, autorul unui sistem de filozofie a istoriei grandios, îndatorat lui Hegel, și care are în centrul său ideea fundamentală că sentimentele personale, ideile, *acțiunile oamenilor sînt parte a unui destin istoric pe care — deși cumva ei îl produc — personal nu îl controlează și nici măcar nu îl voiesc.* Cînd, de pildă, în *18 Brumar al lui Ludovic Bonaparte*, Marx se referea la antagonismul dintre partidul orleanist și cel legitimist din Franța anului 1848, el observa că pasiunile, principiile, teoriile acestor partide formează numai suprafața ideologică a unei realități profunde, de natură so-

[7] *Ibidem*, p. 31.
[8] K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, 1949, p. 94.
[9] *Ibidem*, p. 95.

cial-economică: partizanii Bourbonilor exprimau interesele marilor proprietari funciari, iar partizanii dinastiei de Orléans — pe cele al bancherilor și capitaliștilor. Și scrie: „Deasupra diferitelor forme de proprietate, deasupra condițiilor sociale de existență se ridică o întreagă suprastructură de sentimente, de iluzii, de mentalități... Întreaga clasă le creează și le modelează pe baza condițiilor ei materiale și a relațiilor sociale corespunzătoare."[10] Iar în *Prefața la „Contribuții la critica economiei politice"*, întîlnim fraza cheie: „Modul de producție a vieții materiale determină procesul vieții sociale, politice și spirituale în general. Nu conștiința oamenilor le determină existența, ci, dimpotrivă, existența lor socială le determină conștiința."[11]

Pentru Marx-filozoful istoriei, angajamentele și pasiunile concrete ale oamenilor se cer a fi privite cu răceală și detașare: un capitalist oarecare poate fi filantrop și sincer doritor să amelioreze condiția materială a muncitorilor săi; dar atîta vreme cît el rămîne un capitalist, această atitudine a sa personală nu are mare importanță, deoarece laolaltă cu clasa sa, el va fi oricum condamnat de istorie. De fapt, chiar filantropia sa poate fi fatală pentru capitalist: salariile mai mari în termeni relativi pe care le va plăti, îl vor face să nu reziste concurenței și va fi în final ruinat. Muncitorii săi vor fi dați afară, vor mări rîndurile „armatei muncitoare de rezervă"; ca urmare, salariile pe piața muncii vor scădea, ceea ce va contribui la pauperizarea generală a clasei muncitoare, grăbind astfel ceasul prăbușirii capitalismului.

Istoria este, așadar, marele judecător; ea condamnă sau achită după legea ei, nu după legile oamenilor individuali și concreți. Iar această lege, spune Marx, este *legea luptei de clasă* — și ea nu se sinchisește de deciziile voinței noastre sau de normele noastre morale care au, desigur,

---

[10] *Ibidem*, p. 263.
[11] *Ibidem*, p. 361.

o limitare și o parțialitate de clasă și de epocă istorică. În acest sens, capitalismul va pieri, nu atît pentru că este nedrept — deși este —, ci fiindcă dezvoltarea necesară a societății o cere imperios: „Progresul industriei, al cărui purtător de cuvînt involuntar și pasiv este burghezia, înlocuiește izolarea muncitorilor, izvorîtă din concurență, cu unirea lor revoluționară prin asociere..."[12] și, astfel, capitalismul „îi creează... pe propriii săi gropari". O fatalitate tragică și, totodată, istoricește benefică împinge evoluția mereu înainte pe făgașul ei, iar acțiunile conștiente ale oamenilor — buni sau răi, eroi sau canalii, burghezi sau proletari, șefi de state sau oameni obișnuiți — se întorc împotriva lor înșiși, la fel cum încercarea lui Oedip de a scăpa de profeția sumbră a oracolului atrage după sine chiar împlinirea destinului fără știința eroului.

Comentînd, de exemplu, rolul nefast și nemilos al colonialismului britanic în India și ravagiile făcute de introducerea economiei capitaliste în lumea arhaică și patriarhală a subcontinentului, Marx, vorbind în numele Istoriei, nu ia totuși apărarea coloniei umilite, ci, paradoxal, pe aceea a metropolei exploatatoare și fără inimă: „Provocînd revoluția socială în Hindustan, Anglia era mînată exclusiv de cele mai josnice interese... Problema este: poate oare omenirea să-și îndeplinească destinul fără o revoluționare fundamentală a stării sociale din Asia? Dacă nu, atunci oricare ar fi crima Angliei, ea a fost unealta inconștientă a istoriei, atunci cînd a provocat această revoluție."[13]

5. Or, cele două fațete ale lui Marx — filozoful rațional-istoricist, crezînd în atotputernicia legii istoriei, pe de-o parte, și revoluționarul voluntarist-sectar, convins de eficien-

[12] K. Marx-Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998, p. 23.

[13] K. Marx, „Guvernarea britanică în Indii", în vol. K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, 1949, p. 347.

ța acțiunii imediate și practice — pur și simplu nu pot face menaj laolaltă, ci divorțează una de cealaltă! Sau în termenii noștri, *Marx filozoful îl alungă din proiectul său pe Marx revoluționarul, și invers.* Căci, fie oamenii nu pot schimba istoria, indiferent de sentimentele, pasiunile și voința lor, așa cum capitalistul filantrop nu poate împiedica fatalitatea prăbușirii capitalismului, ba chiar o grăbește prin filantropia sa; fie oamenii își pot exercita voința liberă pentru a schimba istoria în direcția voită, în particular, pentru a răsturna guverne și a instaura alte guverne mai pe placul lor, dar atunci istoria nu poate fi înțeleasă ca fiind subîntinsă și determinată de o „lege naturală".

S-ar putea susține însă că, poate, există și o poziție intermediară, pe care Marx însuși o sugerează cînd scrie: „Chiar dacă o societate a descoperit legea naturală a evoluției sale — și scopul final al acestei opere [*Capitalul*] este de a dezvălui legea evoluției economice a societății moderne — ea nu poate nici să sară peste anumite faze naturale ale evoluției, nici să le desființeze. Dar ea poate să scurteze și să ușureze durerile facerii."[14]

Așadar, pare să creadă Marx, cunoașterea, filozofia ar aduce maximum serviciile pe care, să zicem, arta moșitului le aduce femeii care stă să nască. Numai că, în fond, scopul revoluționarului nu poate fi restrîns la acela de „a moși istoria", ci, cum el însuși o afirma, el constă în „a o schimba", în a o face să curgă altfel decît ar fi curs în mod „natural". Apoi, ce înseamnă în istorie a „scurta durerile facerii"? Pesemne că a scurta anumite faze. *Dar care este în istorie diferența dintre a scurta o fază și a sări peste o fază?* Istoricistul și revoluționarul au șanse să nu poată cădea de acord în această privință. Dacă copilăria durează în mod natural în medie cam 12-15 ani, cum poate fi

---

[14] K. Marx, „Prefață la prima ediție germană a vol. I din *Capitalul*" (1867), în vol. K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, București, 1949, p. 460.

ea scurtată? Experiența arată că de fapt nu poate fi, și că, dacă totuși încercăm, rezultatele sînt „artificiale" și, uneori, chiar dramatice. Dacă există o evoluție „naturală" a omenirii, așa cum Marx istoricistul o crede, aproape orice intervenție importantă, și cu atît mai mult una radicală, „revoluționară", devine artificială, „împotriva naturii", dăunătoare, prin urmare, și de evitat. Fructele coapte în laborator nu au savoarea celor coapte la soare, copiii prematuri crescuți în incubator sînt mai fragili decît cei născuți la termen; în general, grăbirea artificială a dezvoltării în orice proces natural pare să pretindă un cost major și să aibă urmări nefericite și atunci e înțelept a renunța la ea și a aștepta evoluția naturală.

Dar dacă, dimpotrivă, evoluția omenirii nu e comparabilă cu o creștere sau o naștere organică și nu poate fi prescrisă de o „lege naturală", dacă, așadar, există în ea multă întîmplare, deliberare, arbitrar, voință liberă, coincidențe și nu un drum prestabilit sau o „lege universală", în acest caz, aplicarea voinței îndreptate spre un scop colectiv poate fi legitimă și necesară, chiar dacă aceasta nu înseamnă, în mod obligatoriu, că ea trebuie însoțită și de violență. Oricum, în acest caz, acțiunea revoluționară obține un sens, deopotrivă practic și logic. Dar atunci, calea urmată într-un loc sau într-un timp nu va avea valabilitate automată într-altul, modelele de dezvoltare sînt de preluat cu prudență și nu putem învăța foarte mult din experiențele petrecute în alte părți, în condiții diferite, deoarece nu există o lege generală de dezvoltare socială care să poată fi aplicată pretutindeni. De asemenea, în acest caz nu „tot ce e real va fi și rațional", cum credeau Hegel și „Marx filozoful istoricist". Mai grav chiar, în situația respectivă, nu mai avem decît *mijloace morale* de a legitima sau delegitima o anumită acțiune practică — ceea ce Marx detesta — și ingredientul „științific" al marxismului se evaporă.

În fapt, numai dacă respingem existența unor legi „naturale" ale dezvoltării societății, în temeiul că societatea

este cu totul altceva decît un organism biologic, putem accepta că voințele bine coordonate ale unor indivizi sau ale unor grupuri ar putea schimba radical soarta omenirii, sau pe aceea a unei părți a ei.

Nu pretind că am răspunsul la alternativa istoricism-voluntarism și mă îndoiesc, de altminteri, că există „un" răspuns. Dar oricare ar fi el, important rămîne pentru noi faptul că „Marx istoricistul" — cel care credea în „legea naturală de dezvoltare a societății" — nu-l legitimează pe „Marx revoluționarul" — cel care se angaja direct și cu pasiune sectară pentru „schimbarea istoriei" și nu doar pentru „moșirea" ei.

Într-adevăr, filozoful autentic istoricist n-ar avea nimic altceva de făcut decît, cel mult, să-și difuzeze cunoștințele și să contemple de pe platforma științei sale agitația fără sfîrșit a oamenilor care se iluzionează crezînd că acțiunile lor împing istoria în direcția intențiilor lor, dar de care istoria, dînd curs faimoasei „viclenii a rațiunii" invocate de Hegel, adesea își bate joc. El ar putea, în acest fel, să se pună la adăpost cumva de intemperiile istoriei, precum cineva care, prevăzînd iminența unei furtuni, închide geamurile și leagă bine obloanele casei. Dar filozofia lui i-ar impune abținerea de la implicarea în acțiuni conspirative și revoluționare, care i-ar apărea la fel de absurde ca încercarea de a opri furtuna cu pălăria. El ar manifesta un fel de stoicism senin, doar cu substituirea logos-ului universal al stoicilor prin „legea naturală" a evoluției istorice.

Firește, un astfel de filozof istoricist n-ar putea fi deloc de acord cu revoluționarul Marx care, la 1864, la întemeierea Internaționalei I, de pildă, se plîngea că „toate eforturile tinzînd spre atingerea acestui scop măreț (eliberarea clasei muncitoare) au dat greș pînă acum din pricina lipsei de solidaritate dintre muncitori..."[15] Filozoful i-ar

[15] „Statutul general al Asociației internaționale a muncitorilor (Internaționala I)" în vol. K. Marx-Fr. Engels, *Opere alese*, vol. I, București p. 386.

fi putut atrage atenția revoluționarului că eșecurile practice ale clasei muncitoare se explică prin imaturitatea evoluției sale sociale, că aceasta este și ea consecința insuficientei dezvoltări a capitalismului însuși, iar că insuficiența respectivă are, la rîndul său, drept cauză insuficienta dezvoltare a forțelor productive și economice. Istoria nu poate fi „moșită" decît, eventual, atunci cînd nașterea se declanșează de la sine, dar nu înainte ca „fătul" să fi ajuns la maturitate. Dar atunci poate că nici nu mai este nevoie de „revoluționari", ci numai de buni „administratori". Ar fi adăugat, citîndu-se pe sine, că etapele evoluției nu se pot sări prin conspirație revoluționară și că eșecul nu e decît consecința unei astfel de încercări inepte de a forța cursul „natural".

În fine, ar mai fi putut adăuga că tot efortul infructuos de a forma asociații secrete, partide conspirative, Internaționale, de a pregăti insurecții sau revoluții etc. nu va fi decît anticiparea unui nou eșec (ceea ce s-a și adeverit de către istoria ulterioară din plin), și că, de vreme ce oamenii creează istoria fără să o controleze, această „lege naturală" ar trebui să se aplice și proletariatului însuși. Or, s-ar putea, în acest caz, ca tocmai agitația revoluționară a acestuia să producă efecte neașteptate și contrare intențiilor revoluționarilor: de pildă, o readaptare a capitalismului la noile circumstanțe și o întărire a sa — din nou, ceea ce se pare că s-a și întîmplat în țările occidentale cele mai dezvoltate, chiar acolo unde Marx aștepta febril revoluția.

Firește că acest dialog imaginar nu s-a produs, sau nu s-a produs în cazul lui Marx, dar, cumva, s-a produs între diferitele curente marxiste mai tîrziu. Bolșevicii au exaltat dimensiunea voluntarist-teroristă și sectară a marxismului originar; social-democrații, precum Karl Kautsky sau Eduard Bernstein, au avut în vedere mai mult evoluția „naturală" și istoricismul rațional propuse de acesta. Anatemizîndu-se și excluzîndu-se unele pe altele, ase-

menea curente nu au făcut decît să exalte și să exacerbeze *atopia originară a sistemului în ansamblu: excluderea filozofului istoriei* (și de fapt a oricărui gînditor istoricist) *din proiectul revoluționarului voluntarist* (sau al oricărui revoluționar) *și reciproc.*

Trebuie tot aici reamintit și că tocmai conjuncția *atopică* dintre filozoful istoricist (științific) și revoluționarul voluntarist a contribuit la ecoul imens și de durată al marxismului mai ales printre intelectuali: pe ei i-a încîntat ideea că acțiunea cea mai nesăbuită, cea mai arbitrară, cea mai absurdă, cea mai contrară bunului-simț, moralei și rațiunii poate primi, ca printr-o operațiune magică, sancțiunea solemnă a unor „legi de dezvoltare" inexorabile ale istoriei. Ceea ce nu demonstrează, în sine, că asemenea legi, la urma urmelor, nu ar putea chiar exista; dar demonstrează, din păcate, că atopia nu este deloc văduvită de succes la public: pare adesea cu atît mai seducătoare, cu cît e, parcă, mai iresponsabilă!

6. Mai putem descoperi însă și un alt aspect al atopiei marxiste: știm că pentru Marx, ideologia, morala și, în general, ceea ce de la el încoace s-a numit „suprastructura" sau „conștiința socială" depind de „existența socială". De aici, la el, un anumit relativism al normelor, standardelor, principiilor care funcționează într-o anumită epocă și care sînt contextualizate istoric de raporturile de clasă. În general, clasa dominantă dintr-o anumită perioadă pretinde că propriile ei norme de drept și norme morale, care au un caracter particular și relativ, sînt principii universale și eterne: „Concepția interesată — scriu Marx și Engels în Manifest adresîndu-se emfatic burgheziei — care vă face să transformați relațiile voastre de producție și de proprietate, din legi istorice…în legi eterne ale naturii și ale rațiunii e comună tuturor claselor dominante dispărute. Ceea ce pricepeți cînd e vorba de proprietatea antică, ceea ce price-

peți cînd e vorba de proprietatea feudală, nu mai îndrăzniți să pricepeți cînd e vorba de proprietatea burgheză."[16]

Numai că, desigur, cineva s-ar putea adresa în exact aceiași termeni proletariatului însuși sau pretinșilor săi purtători de cuvînt marxiști, întrebîndu-i: de ce presupusa concepție a acestuia despre proprietate, valori, alienare, libertate — *adică marxismul însuși* — nu ar fi și ea relativă, partizană, subiectivă, parohială? Ce pretenție de adevăr obiectiv și universal ar putea ea ridica, atunci cînd judecă și elimină toate celelalte concepții pe motiv că sînt istorice și partizane?

Marx sau marxiștii ar putea răspunde, desigur, că avantajul suprem al proletariatului și al ideologiei sale este că: 1) stă mai sus decît toate celelalte clase, respectiv filozofii, pe scara Istoriei; 2) urmărește nu numai eliberarea sa proprie de exploatare, ci *emanciparea întregii omeniri* și că, o dată cu revoluția pe care o va provoca și conduce, se va încheia, cum spunea Marx, *„preistoria omenirii"*. De aceea, deși poziția sa ideologică ar rămîne de clasă, ea nu va fi totodată și partizană, subiectivă sau relativă, lipsită de obiectivitate.

Numai că am putea să ne întrebăm imediat *de unde știm toate acestea* — anume care sînt poziția și menirea proletariatului, sensul Istoriei și al revoluției proletare etc. Răspunsul este că le știm nu din altă parte *decît exact din filozofia istoriei a lui Karl Marx!* Ceea ce revine la a declara că filozofia marxistă nu este relativă și subiectivă, precum celelalte filozofii „burgheze" sau „aristocratice", decît pentru că ea se identifică cu valorile și interesele proletariatului care este clasa emancipatoare a întregii umanități, iar această calitate a proletariatului, la rîndul ei, se legitimează și are rezultatele epistemologice benefice respective numai pentru că așa o proclamă filozofia marxistă! *Circularitatea este manifestă.*

---

[16] K. Marx-Fr. Engels, *Manifestul Partidului Comunist*, București, 1998 p. 28.

Iar dacă se încearcă totuși evitarea ei, trebuie acceptate următoarele: marxismul, ca și alte filozofii mai recente cu vocație relativistă și deconstructivistă, refuză, la prima sa opțiune, universalitatea rațiunii și putința omului de a se apropia de un adevăr supraindividual și universal, *indiferent de contextul istoric, de clasă, național respectiv.* Asemenea filozofii — de la Herder, Marx și pînă la Feyerabend, Rorty și Foucault — depun enorme eforturi pentru a „deconstrui" și „demitiza" pretențiile raționaliste, universaliste și esențialiste ale filozofilor clasici, iluminiști și esențialiști. Dar cînd le-am cere să răspundă *în numele cărei meta-teorii* recurg la toată această operație, ele rămîn de obicei tăcute. Și atunci trebuie să înțelegem că, *implicit*, la nivelul meta-teoriei sau al celei de-a doua opțiuni, toate aceste deconstructivisme — de inspirație marxistă sau nu — păstrează un filon esențialist și că ele cred, uneori chiar în mod dogmatic, în existența unui adevăr absolut, universal, independent de context, la care, însă, în mod curios numai ele au acces, dar nu și adversarii lor.

Vom spune atunci că, în termenii propuși în această carte, *Marx deconstructivistul și relativistul* primei opțiuni îl alungă din proiectul său filozofic pe *Marx esențialistul* celei de-a doua opțiuni. Căci nimic nu ne oprește să ne imaginăm un proiect filozofic ca pe un model al lumii, un fel de „cetate" ideală pe care autorul o edifică și o propune cititorilor ca fiind mai bună, mai autentică, mai apropiată de „felul cum sînt lucrurile în realitate", atunci cînd ea nu are chiar explicit o valoare practico-normativă. Or, cine edifică riguros o lume bazată pe relativismul epistemologic și, în consecință, deconstruiește și contextualizează toate celelalte filozofii, va ajunge neapărat în situația de a se exclude pe sine însuși din „cetatea" astfel alcătuită, deoarece propriul lui demers deconstructivist, dacă este luat în serios, nu poate fi, el însuși, nici contextualizat, nici relativ, nici „istoric", ci neapărat absolut și obiectiv, așa cum remarca deja Platon în *Theaitetos* în privința lui Protagoras.

Oricît de multe lucruri interesante, valabile și valoroase va spune în detaliu un asemenea eu auctorial, el nu-și va putea locui „insula" sa filozofică, va sări în afara ei, sau va fugi din ea pe nesimțite afară.

7. Karl Popper a făcut epocă, după cum se știe, prin distincția sa dintre „ingineria utopică" și „ingineria graduală". Trebuie să observăm însă că ea nu ne permite să distingem în chip obiectiv, de exemplu, între proiectul lui Marx și proiectul unui Saint-Simon sau Fourier. Dacă Marx este un „inginer social utopic" — cum susține Popper —, la fel par a fi și ceilalți, chiar dacă falansterul, de pildă, este propus, în primă instanță, drept o experiență locală. Dar vocația sa este ca modelul său să se răspîndească prin imitație pretutindeni, așa cum realizarea ideilor lui Saint-Simon presupunea un fel de federație europeană, bazată pe principii comune. Așadar, toate aceste proiecte posedă tendința holistă și globală condamnată de Popper. Dar chiar și actuala „globalizare", impulsionată de democrația liberală cade sub aceeași osîndă. Și totuși, după cum am arătat, credem că prezența și condamnarea laolaltă a „socialismului utopic" și a celui „științific" sub o aceeași etichetă reprezintă o mare nedreptate făcută primului.

Pe de altă parte, cum iarăși am mai spus-o, cred că este de cele mai multe ori dificil practic, dacă nu imposibil de stabilit limita dintre cele două tipuri de „inginerii", mai ales în cazul societăților complexe contemporane, unde interconexiunile și interdependențele dintre sisteme au un nivel extrem de înalt. Ca să nu mai vorbim despre dificultatea — pe care iarăși am mai amintit-o — de a aprecia în acești termeni straniul caracter al „tranziției" la democrație și la economia de piață din fostele țări comuniste — proces, cel puțin parțial, planificat și global, dar al cărui scop a fost și este acela de a reface spontaneitatea relați-

ilor de piață — sistem pe care socialismul de stat îl nimicise cu cîteva decenii mai înainte.

Nu putem stabili, așadar, în mod obiectiv ce este, sau nu este *utopic*, fie și aplicînd distincția lui Popper. De asemenea, a susține, oarecum în aceeași linie de gîndire, precum Lucian Boia, că, dacă e „consumată cu moderație, utopia e un stimulent absolut necesar…“ dar că „abuzul de utopie e periculos“[17] nu ne consolează deloc intelectual, ceea ce pare că o știe și autorul respectiv. Într-adevăr, afirmația rămîne la fel de generală, de corectă, dar și de vidă de valoare practică și epistemologică, precum sfatul acela întotdeauna înțelept: băutul, sau mîncatul, sau sexul cu moderație sînt benefice, numai abuzul e periculos!

De fapt, dacă vreți, a spera că putem hotărî care trebuie să fie „cantitatea benefică de utopie“ ar reprezenta abia cea dintîi utopie epistemologică. Putem decide însă, cred, în numeroase cazuri individuale, dacă un proiect este *entopic* sau *atopic*, ceea ce, în cazul al doilea, oferă un motiv suficient pentru a-l privi cu neîncredere și a-l face, din punctul de vedere *al eticii intrinseci*, nerecomandabil de urmat. Așadar, discriminarea rațională între asemenea proiecte nu se mai face în baza realismului lor greu de determinat, ci în baza eticii lor intrinseci, ceea ce, paradoxal poate, oferă o bază mai sigură și mai sustrasă preferințelor parohiale de primă opțiune.

Știu, bineînțeles, că oamenii preferă să ajungă la liman chiar și cu o călăuză nedemnă de încredere, decît să rătăcească prin pădure conduși de ghidul cel mai de bună credință. Și e normal să procedeze astfel. Numai că o asemenea alegere presupune să-și dea seama singuri pînă la urmă dacă s-au rătăcit sau nu, și în consecință să poată afla cît mai au de mers — iar asta-i, fără îndoială, cu putință cînd există la vedere un capăt al mersului. Dar oare există întotdeauna?

---

[17] Lucian Boia, *op. cit.*, p. 153.

## *VI. Amfibianul intelectual*

1. A spera că lumea poate fi mai bună, mai plină de sens, că viața reală, autentică — nu aceea paradisiacă — poate fi totuși trăită pe pămînt a constituit și constituie motorul psihologic al tuturor marilor proiecte sociale ale modernității. În secolele XIX și XX și în continuare deja în secolul nostru, două mari proiecte mai ales — cu toate nuanțele cunoscute — și-au revendicat valoarea și și-au exercitat din plin influența practică și teoretică: modelul *liberal-democratic* și modelul *colectivist* — particularizat în comunism, naționalism etnocentric și organicist, fascism și, mai recent, în fundamentalism religios.

Am vorbit deja într-o oarecare măsură despre cel de-al doilea proiect și despre felul în care el a fost tratat ca utopic sau, dimpotrivă, ca realist de către adversarii, respectiv de către prietenii săi. Un celebru adversar al său, cum se știe, a fost Fr. Hayek. Pentru el, toate formele de dirijism, planificare economico-socială — chiar și cele „blînde“, social-democrate — reprezintă pași mai mari sau mai mici, dar indiscutabili și periculoși, pe *„drumul spre servitute“*, adică spre întruchiparea completă a modelului „colectivist“. Ideea sa fundamentală, preluată de la Adam Smith, este că ordinea impusă societății în mod centralizat (numită de el și *„taxis“*), din afară, „de sus“ — noi am spune „organizarea“ — formulează o „utopie periculoasă“, de fapt irealizabilă, și că numai ceea ce el numește „ordinea extinsă“ sau „spontană“ (cosmos), cel mai bine vizibilă în relațiile de piață liberă, dereglementată, reușeș-

te să ofere prosperitatea, progresul, valoarea și libertatea unei societăți. Hayek nu este deloc un iraționalist: el rămîne, și chiar cu pasiune, un „fiu al Luminilor": crede în valoarea rațiunii ca instanță individuală, dar nu consideră că aceasta este înțeleaptă dacă ambiționează la pretenția „utopică", după el, de a obține informații complete despre o societate, pentru a o putea planifica. Libertatea și dereglementarea — în economie, în politică, în viața publică, în morală — nu înseamnă la Hayek anarhie și risipă și nici măcar o înfrîngere pentru rațiune, așa cum cred colectiviștii, ci posibilitatea emergenței „ordinii extinse", prin care un sistem social *devine auto-reglabil în mod spontan*, își economisește forțele și ajunge maximum de productiv. Pentru neo-liberalii anilor '70-'80 (thatcher-iști și reagan-iști), ca și pentru unii dintre discipolii lor central-europeni principiul „ordinii extinse" reprezintă un crez nestrămutat, înscris ferm în natura umană și un element constitutiv benefic al civilizației occidentale post-renascentiste de la care obsesiile dirijiste de tot felul s-au tot abătut.

Bineînțeles că adversarii lui Hayek — fie ei de stînga (social-democrați, socialiști etc.), fie de dreapta (neo-conservatori) — vor inversa lucrurile, condamnînd perspectiva adoptată de Hayek ca fiind „utopică", indiferent că folosesc acest termen, sau că întrebuințează un altul echivalent. Nu înseamnă că, după 1990 și după prăbușirea sistemului comunist, acești adversari mai sînt neapărat colectiviști în sensul tare al cuvîntului, chiar dacă uneori par că alunecă destul de mult pe pîrtia care duce la un etatism „rezonabil" social-democrat, la un naționalism temperat sau la „comunitarianism" organicist. Ceea ce putem noi observa este că argumentele lor în favoarea unui „capitalism social" și etatist și împotriva concepției lui Hayek asupra statului minimal arată cît de fragilă rămîne *orice* teorie politico-socială și economică la acuzația de irealism sau de „utopism periculos", chiar și atunci cînd,

prin scopul și formulele sale fundamentale declarate — cum e cazul lui Hayek — ea se așază la antipozii proiectelor constructiviste, holiste și colectiviste, identificate de obicei, de „înțelepciunea convențională", cu utopicul.

Astfel, neo-conservatorul Michael Oakeshott, un înverșunat adversar al programării și raționalizării politicii, procedee în care vede suprema utopie a modernității, îi reproșează lui Hayek că ar fi transformat anti-socialismul și anti-planificarea într-un *program simetric* socialismului și planificării: „Aceasta este, poate, principala semnificație a cărții lui Hayek, *Drumul spre servitute*, — nu puterea de convingere a doctrinei sale, ci faptul că ea este o doctrină. Un plan de a rezista oricărei planificări poate fi mai bun decît opusul său, dar el ține de același stil politic... Acum, se pare, pentru a participa la viața politică și a te putea aștepta să te asculte cineva este necesar să ai o doctrină, în sensul strict al cuvîntului; a nu avea o doctrină pare frivol, ba chiar compromițător."[1]

Remarcînd, deocamdată, că același reproș i se poate aduce lui Oakeshott însuși — mult mai aproape în fapt de Hayek decît și-o dorește — vreau să amintesc pe scurt criticile, în aceeași linie de gîndire, adresate lui Hayek de Adrian-Paul Iliescu, într-un eseu intitulat „Contradicția lui Hayek". Și acesta îl critică pe filozoful austriac pe motivul că el ar comite aceleași păcate intelectuale pe care le găsește și le respinge la socialiști, naționaliști și colectiviști, ceea ce ar conferi teoriei sale un aer de familie asemănător — anume *abstract*, *unidimensional*, *simplificat*, *dematerializat*, pe scurt, am zice noi, utopic: „Iată, în forma sa cea mai frapantă — scrie Iliescu — contradicția lui Hayek: marele adversar al doctrinelor (socialiste) ale Binelui general, marele critic al mitologiei Binelui general, promovează el însuși o doctrină a Binelui general... Stînga dirijistă afirmă că Binele general va fi atins prin politici

---

[1] Michael Oakeshott, *Raționalismul în politică*, București, 1995, p. 30.

guvernamentale vizînd Binele colectiv al unor grupuri de persoane; Hayek crede că Binele general va fi realizat prin aceea că într-un sistem al pieței libere fiecare își va putea atinge Binele individual. Dar dincolo de această opoziție de ordin mai curînd «tehnic», ambele doctrine se aseamănă foarte mult: ele exclud, în aceeași manieră, posibilitatea ca probleme majore să persiste totuși... Doctrina lui Hayek se dovedește deci a fi, într-o formă «perfidă», tot o doctrină a Binelui general și a sistemului economico-social ideal."[2]

Nu stă desigur în intenția noastră de a intra în dezbaterea de fond asupra teoriilor lui Hayek (ori Ludwig von Mieses) și a validității unor asemenea obiecții precum cele de mai sus. Voi remarca totuși, că observația lui Oakeshott, dacă este luată foarte în serios, distruge posibilitatea de a construi *orice* fel de teorii despre comportamentul uman și, la modul mai general, anulează filozofia. Ea echivalează cu un scepticism auto-distructiv, deoarece scepticismul rămîne el însuși o teorie, un *logos*, adică o doctrină rațională, indiferent de ce anume ar susține. Firește, Oakeshott ar putea să imite exemplul lui Cratylos, discipolul lui Heraclit, care „demonstra" curgerea universală pur și simplu păstrînd tăcerea și plimbîndu-se prin încăpere; dar el nu a făcut-o, ci și-a pus în scris gîndurile. Pe de altă parte, observația că anti-socialismul și anti-colectivismul tind să se condenseze la un moment dat într-o doctrină e corectă; dar a da sentimentul că, așa stînd lucrurile, colectivismul ar putea fi respins și într-un alt mod, „non-doctrinar", pur practic, e înșelător și, în orice caz, nu are rost atunci să mai scrii cărți asupra subiectului. De altfel, politica nu e singură în această situație: se poate constata că nenumărate practici și activități — artele, etica, estetica, muzica, arta culinară, sportul, me-

---

[2] Adrian-Paul Iliescu, „Contradicția lui Hayek", în vol. *Filosofia socială a lui F.A. Hayek*, Iași, 2001, p. 125.

dicina etc. — sînt și ele, treptat, teoretizate și condensate în manuale și tratate. Poți detesta această evoluție, poți să-i refuzi calitatea de „progres", după modelul lui Oakeshott, dar nu are nici un sens să singularizezi politica — numai un mic rîu care se varsă într-un torent ce curge împreună în aceeași direcție.

Pe de altă parte, cînd Adrian-Paul Iliescu susține că „opera lui Hayek s-a transformat într-o ideologie a superiorității universale a ordinii spontane, deci într-o doctrină oarecum la fel de abstractă precum cea pe care a combătut-o"[3], avem motive să nu înțelegem prea bine ce vrea autorul să spună. Într-adevăr, ce sens poate avea o sintagmă ca aceea de „doctrină abstractă"? În măsura în care orice teorie socială abstrage și simplifică empiricul, construind, după expresia celebră a lui Max Weber, „Idealtypus"-uri, ea este, prin natura ei, „abstractă", iar o „doctrină concretă" este o *contradictio in adiecto*! Un proiect socio-politic poate avea, pe de altă parte, așa cum am mai spus, o *valoare normativă* esențială: el nu ne zugrăvește aidoma experiența empirică, ci evocă mai curînd un drum, o direcție de-a lungul căreia ar trebui avansat. El formulează, așadar, un *model* și, în acest sens, are toate șansele să fie „abstract" și nu trebuie să-i pretindem o fotografiere a empiricului. În acest sens, luate deci ca modele, nici socialismului, nici liberalismului nu li se poate reproșa caracterul „abstract". Probabil însă că prin „abstract" comentatorul înțelege aici ceva care este „rupt de viață", „irealist", neconform naturii omenești — adică *utopic.*

Pe de altă parte, dacă ambele proiecte — și cel liberal, și cel socialist — sînt înțelese ca *modele normative,* care nu trebuie să se regăsească aidoma în practică, și dacă, de asemenea, ambele sînt cumva simetrice, părînd să fie aproape egal de „abstrase" din „realitatea empirică", cum oare mai putem discrimina valoric între ele? Sau nu putem?

---

3 *Idem,* p. 117.

De ce am mai susține, de pildă, superioritatea modelului liberal asupra celui colectivist, așa cum o fac totuși și Oakeshott, și Iliescu, dacă „păcatele" sau proprietățile intelectuale de profunzime ale celor două modele nu sînt decît „tehnic" diferite? (Ca să nu mai adăugăm că, precum am aflat, modelul liberal este, spre deosebire de celălalt, „perfid"!) Căci a spune că, în practică, o societate concretă trebuie să împrumute din ambele modele nu rezolvă problema: cît și ce anume are voie ea să preia din fiecare, sau, mai bine, pe unde trece „linia roșie" dincolo de care un împrumut devine periculos pentru supraviețuirea celuilalt model?

În orice caz, dacă admitem că ambele doctrine sînt *modele* și nu fotografii ale unei realități empirice, a decide superioritatea unuia sau a altuia *în temeiul confruntării sale cu realitatea empirică* devine problematic. Socialiștii au spus de mult, de pildă, că valoarea în sine a modelului socialist nu ar fi infirmată de eșecul experiențelor comuniste din Rusia, China și Europa de est, deoarece modelul ar fi fost aplicat unde nu trebuia și într-un mod nesatisfăcător. În același sens, liberalii inspirați de Hayek pot susține că eșecul politicilor monetariste și liberale promovate de FMI în unele țări în curs de dezvoltare nu ar avea drept cauză deficiențe inerente ale modelului, ci distorsionarea acestuia în contextul unor măsuri parțiale, al corupției, al legislației insuficiente, sau al unor conflicte politice interne din țările respective. Iar dacă ambele modele sînt „utopice", fiindcă sînt „abstracte", atunci iarăși nu știm dacă și cum am putea să le ierarhizăm. Dar nu e cumva imoral să n-o putem face?

Unii ar putea invoca în sprijin verdictul istoriei. Ar face-o însă întemeiat?

Firește, la modul general, succesul sau eșecul istoric al unui proiect social par a se impune cu o mare forță de convingere; dar, dacă examinăm lucrurile pe o perioadă mai întinsă, pe un teritoriu cuprinzător și cu detașare, avem

motive de scepticism: în anii 30 ai secolului trecut, de pildă, diferitele variante colectiviste — de la planificarea stalinistă și corporatismul fascist, pînă la forma de etatism „soft" a „New Deal"-ului — se bucurau de un prestigiu indiscutabil, iar „individualismul burghez" părea, în ochii multor intelectuali de valoare, condamnat de istorie. Așa credea, de pildă, tînărul C. Noica în 1937: „Individualismul de tip democratic, tinzînd să atomizeze societățile și neizbutind, în ciuda optimismului ce profesa, decît să le facă nerodnice, este de bună seamă de către toată lumea depășit."[4] La sfîrșitul secolului însă, lucrurile suferiseră o răsturnare atît de completă, încît, în celebrul său eseu, Francis Fukuyama identifică „sfîrșitul istoriei" cu dominația aproape universală a liberalismului. Ceea ce nu-l împiedică să descrie „post-istoria" în culori la fel de dezamăgitoare, precum erau cele în care Noica prezentase „individualismul democratic": „Sfîrșitul istoriei va fi o epocă foarte tristă — suspină Fukuyama. Lupta ideologică mondială care a pus în lumină îndrăzneala, curajul, imaginația și idealismul vor fi înlocuite de calculul economic, de nesfîrșita rezolvare a problemelor tehnice... În perioada post-istorică nu va mai exista nici artă, nici filozofie, ci doar o îngrijire perpetuă a muzeului istoriei umane."[5] Profeție dezmințită cu totul numai cîțiva ani mai tîrziu — să spunem că din fericire?

Și chiar dacă ignorăm alegerile extreme, trebuie să observăm cum variază de-a lungul timpului módele intelectuale și, o dată cu ele, cum fluctuează „certitudinile" majorității intelectualilor: pe vremea cînd Hayek publica *Drumul spre servitute* — la sfîrșitul celui de-al doilea război mondial, dar și aproape trei decenii în continuare, vîntul bătea în pînzele intervenționismului, chiar și în țările capitaliste avansate. Lucrurile s-au schimbat mai

---

[4] C. Noica, *De Caelo*, București, 1993, p. 6.
[5] Fr. Fukuyama, *Sfîrșitul istoriei?*, București, 1994, p. 49.

tîrziu, în ultimele decenii ale secolului XX și putem aproape pune rămășag că se vor schimba în continuare.

Pe scurt, a ne pune la remorca istoriei pentru a decide în favoarea unui model, sau chiar a unei variante din cadrul său, rămîne destul de nesatisfăcător intelectual, atunci cînd nu ne recunoaștem capabili să dezlegăm tainele viitorului privind țintă în globul de cristal; în termenii noștri, ține numai de opțiunile noastre *primare* să facem afirmații peremptorii asupra „sensului istoriei". Dar și moralmente, a invoca la tot pasul istoria nu pare a fi cea mai sigură metodă. Cum scria Raymond Aron: „Fie Istoria este tribunalul suprem care va pronunța o sentință fără apel numai în ultima zi. Fie conștiința sau Dumnezeu judecă Istoria și atunci viitorul nu are mai multă autoritate decît prezentul."[6]

Și atunci, să nu existe o altă modalitate, ceva mai sigură, de a evalua și ierarhiza cele două modele și proiecte?

2. Deocamdată, revenind asupra textului citat mai sus al lui Adrian-Paul Iliescu, să observăm că *simetria* dintre cele două proiecte, simetrie pe care el crede a o descoperi, se întemeiază pe un punct critic și, am spune chiar, extrem de discutabil: astfel, autorul susține că atît Hayek, cît și adversarii socialiști ai acestuia au în vedere „Binele general", cu diferența *neesențială*, după Iliescu, că primul îl vede realizabil „într-un sistem al pieței libere unde fiecare își va putea atinge Binele individual", în timp ce colectiviștii (socialiști sau fasciști) cred că „Binele general va fi atins prin politici guvernamentale vizînd Binele colectiv al unor grupuri de persoane". Iliescu consideră, așadar, că opoziția dintre cele două doctrine este „de ordin mai curînd «tehnic»", cu alte cuvinte că ea *nu este fundamentală*. Ceea ce mi se pare fals, chiar dacă acceptăm drept corectă descrierea în sine a celor două modele.

---

[6] R. Aron, *L'opium des intellectuels*, Paris, 1968, p. 191.

Iar falsul provine nu numai din faptul că — așa cum e evident — presupozițiile de bază puse în joc de cele două proiecte privind natura umană se arată a fi cum nu se poate mai diferite; mult mai semnificativ ni se pare că exact felul opus în care ele susțin că se poate ajunge la Binele general va caracteriza proiectul liberal drept *entopic*, iar proiectul colectivist — drept *atopic*, cel puțin în măsura în care vedem în ele, ca în orice *proiect*, precumpănitor *creația intelectuală*. Or, această caracterizare diferită strică, natural, *simetria* presupusă a exista între cele două modele și proiecte, fiind un puternic argument rațional pentru a *nu* le mai privi doar ca distingîndu-se prin particularități „tehnice".

Într-adevăr, nimeni aproape nu-i mai *liberal la cea de-a doua opțiune*, adică din punct de vedere auctorial și instituțional și deci, *prin fundamentele activității sale*, mai ostil asimilării cu regula unei colectivități decît un intelectual asociat instituțional modernității, *oricare ar fi* conținutul concret, de primă opțiune, al teoriilor sale filozofico-sociale!

Astfel, mai întîi de toate, însuși actul dezbaterii filozofice, științifice, politice de ordin rațional este profund și originar — de la greci — asociat unei societăți „deschise", chiar dacă nu și neapărat „liberale" în sens modern, așa cum a observat, de pildă, și Amos Funkenstein: „Filosofia greacă a fost una dintre puținele culturi pe care le cunosc care a adoptat idealul cunoașterii deschise, accesibile tuturor și expuse oricărei critici. Aceasta este baza socială a noțiunii de demonstrație."[7] Dimpotrivă — arată el — societățile arhaice și tradiționale privilegiau o cunoaștere esoterică, închisă, sustrasă controversei, unde autoritatea deontică a maestrului valida adevărul. A încerca să *demonstrezi* o teorie înseamnă, prin urmare, a opta implicit (la cea de-a doua opțiune) pentru „idealul cunoaș-

---

[7] Amos Funkenstein, *Teologie și imaginație științifică din Evul Mediu pînă în secolul al XVII-lea*, București, 1998, p. 312.

terii deschise" și deci pentru o formă de „societate deschisă", chiar dacă, paradoxal, sub raportul conținutului, teoria în cauză ar avea un caracter colectivist.

Apoi, în mod special, intelectualul modern este de regulă, în mod profund și instituțional, un *individualist*, obsedat de originalitatea, de unicitatea chiar a ideilor sale, convins că ele, tocmai ca prelungire cumva a spiritului său, a pasiunilor sale, a experiențelor sale personale, merită a fi comunicate și altora. De ce ar mai scrie, în fond, de ce ar mai publica mai ales, dacă n-ar crede (sau măcar dacă nu ar mima credința) într-o presupusă noutate irepetabilă a spuselor sale? De asemenea, de ce ar publica — uneori în tiraje impresionante — dacă nu ar fi convins că va contribui în acest fel la „Binele general", și anume tocmai afirmîndu-se, el personal, ca un autor nou, interesant, susceptibil de succes, sau important, sau genial? Nu apare deci „Binele individual" al autorilor — ceea ce se numește „afirmarea personalității" lor, cînd nu chiar egolatria lor — drept calea prin care se realizează un „Bine general", adică un avantaj al societății, exact după cum Hayek vede posibilă realizarea prosperității și fericirii în societățile moderne prin intermediul acțiunilor libere și egoiste ale nenumăraților actori individuali?

Din acest punct de vedere, luați ca autori, Comte, Marx, Maurras, Sartre sau Nae Ionescu și atîția alții sînt aidoma cu Hayek, Aron, Arendt, Lovinescu, Isaiah Berlin sau Fukuyama. Numai că, în timp ce ultimii sînt relativ liberali și la prima, și la cea de-a doua opțiune, ceilalți, rămînînd liberali în ascuns la cea de-a doua opțiune, cea implicită, recuză cu vehemență proiectul liberal la prima opțiune — cea explicită.

Și chiar atunci cînd autorul invocă tradiția, clasa sau comunitatea și le exaltă, el o face, aproape de regulă, ca individ și nu ca „organ" autorizat al tradiției. Desigur, el poate pretinde că vorbește în numele comunității, dar încercați să-i negați originalitatea sau personalitatea, sau

individualitatea, sau stilul inimitabil! Acuzați-l de imitație, sau măcar de reproducere necreatoare a unor teorii mai vechi! Fiți siguri că intelectualul modern — individualist sau colectivist, liberal, fascist, anarhist, fundamentalist sau comunist — va protesta profund scandalizat! Căci se consideră de către toată lumea, dar mai ales de către autorul însuși că un scriitor, un artist, un gînditor este cu atît mai mare și cu atît mai mult merită să fie cunoscut de către public, cu cît vocea sa este mai singulară, mai personală, mai bine individualizată, pe scurt „mai originală". Cine mai susține astăzi, precum odinioară Plotin, că „spusele acestea ale noastre nu sînt noi, nu au fost acum rostite, ci de mult, dar nu au fost dezvoltate; iar afirmațiile de acum sînt numai explicitările acelor vechi teorii..."?[8] Și mai cu seamă, chiar dacă printr-un fel de falsă modestie retorică ar susține-o în vreo prefață, cine ar mai gîndi-o?

Dimpotrivă, în momentul cînd deplîngi, precum Auguste Comte, „eterna maladie occidentală, revolta individului contra speciei"[9], sau cînd, precum Nae Ionescu, compari raportul dintre individ și stat sau națiune cu raportul dintre „bacilul lui Koch" și organismul uman și cînd susții că, totul fiind colectivitate, primează întotdeauna colectivitatea mai cuprinzătoare — statul față de individul uman, acesta față de celulă etc.[10], ce drept mai ai să-ți afirmi originalitatea și personalitatea ca scriitor, în măsura în care afirmațiile respective sînt luate în serios? Doar nu vei susține că o celulă a corpului sau un „bacil al lui Koch", sau chiar o furnică într-un furnicar pot fi originale, că pot declanșa noi idei, că pot stîrni pasiuni, așa cum au stîrnit, și din plin, autorii de mai sus! Și cum ai mai putea (sau chiar ai mai putea vroi) ca, în calitate de

---

[8] Plotin, *Opere*, vol. I, trad. Andrei Cornea, București, 2003, p. 58.
[9] *Apud* Fr. Hayek, *Drumul spre servitute*, București, 1993, p. 29.
[10] Nae Ionescu, *Roza vînturilor*, București, 1990, p. 282.

simplă „celulă" şi de „bacil", să scrii articole tăioase şi personale, să utilizezi un stil aparte, inconfundabil, cum ai mai putea intra în controverse, cum ai mai putea face discipoli, promova viziuni radicale, preda cursuri despre care, în cel de-al doilea caz (Nae Ionescu), Mircea Eliade spunea că a creat „repede un stil pe care îl imită studenţii"? Toate aceste particularităţi ale individualităţii irepetabile şi originale arată că autorul care propune un proiect colectivist la prima sa opţiune, dacă este serios, se recuză în fapt pe sine ca autor modern (şi chiar ca filozof, inspirat din marea tradiţie a filozofiei occidentale), la opţiunea a doua. Chiar prin individualismul său subiacent, el se alungă pe sine din proiectul său global, dedicat în mod global — cum scria un astfel de colectivist radical — luptei „împotriva individualismului liberal, a scientismului, a cartesianismului şi kantianismului, a democraţiei, a monarhiei constituţionale şi republicanismului..., a socialismului, a protestantismului religios sub toate formele, a misticii individualiste de la Fericitul Augustin pînă la Francisc din Assisi... a tot ce este raţiune uscată faţă de plinătatea trăirii, a tot ce este mecanism faţă de bogăţia polimorfă şi fecundă a vieţii"[11].

De asemenea, cum ar putea justifica un intelectual — care *a ales să fie* un autor din modernitate — altfel decît printr-o filozofie conexă cumva individualismului, sau măcar una care să nu-l contrazică radical la nivelul celei de-a doua opţiuni, faptul că el, în loc să se adreseze prin viu grai unui mic cerc ezoteric şi închis de discipoli aleşi, îşi publică ideile în mii sau zeci de mii de exemplare, care pot cădea în mîna şi sub ochii oricărui anonim, indiferent de pregătirea, de interesele sau de ideile acestuia? E clar că lucrurile în acest caz nu se petrec foarte diferit faţă de schema generală a producţiei capitaliste de piaţă (catallaxia), determinată de ceea ce Hayek numeşte „ordinea

[11] *Idem*, p. 292.

extinsă". Așa cum au arătat atît prietenii, cît și adversarii competenți ai acestui sistem (precum K. Marx, Max Weber sau W. Sombart), producătorul sau comerciantul capitalist nu răspund unor nevoi concrete ale unor oameni cunoscuți personal de ei, ci se adresează unui cumpărător abstract, statistic, pe care uneori chiar încearcă să-l formeze prin reclamă.

Dimpotrivă, micul artizan sau comerciant local avea în vedere nevoile bine determinate ale unor oameni concreți, bine cunoscuți de el însuși, din mica lui comunitate *face-to-face;* exact la fel, *maestrul spiritual* se adresa oral comunității ezoterice bine determinate care se strîngea în jurul său, iar comunicarea înspre afară, înspre „ceilalți" fără chip și nume, era sever descurajată sau limitată. În ambele cazuri însă, sîntem aproape nu de „ordinea extinsă", ci de „organizare" sau „taxis", sau de modelul arhaic de regăsit în mici comunități bazate pe cooperare interpersonală (*face-to-face*) — economice sau spirituale — și extins ulterior, în mod nelegitim, crede Hayek, asupra unor societăți mari, formate din indivizi autonomi, care se ignoră între ei și se află în competiție.[12]

Rezultă că, dacă luptă în mod vehement împotriva liberalismului și a individualismului — mai ales înțelese într-un sens mult mai larg decît ca simple formule economice, autorul modern se va exclude *ipso facto* pe sine însuși din proiectul său *și sub aspectul comunicării intelectuale;* într-adevăr, pentru a fi prezent complet într-un proiect colectivist și bazat pe valorile „vieții", el ar trebui să se rezume la comunicarea orală, ezoterică, în cadrul unei mici comunități de aleși. Ceea ce, aproape de regulă, nu face. Din nou, opțiunea primă a autorului — pentru „Gemeinschaft" — și cu opțiunea sa secundă, instituțională, neexplicită, dar prezentă în tipul ales al comunicării in-

---

[12] Pentru teoria lui Fr. Hayek, vezi și *Infatuarea fatală. Erorile socialismului,* București, ed. Antet (fără an de apariție).

telectuale moderne prin participarea la „Gesellschaft" — la piața intelectuală, parte a „ordinii extinse" — sînt nu numai diferite, dar chiar opuse, contradictorii, mutual exclusive.

În sfîrșit, să notăm că interacțiunea și controversa intelectuală modernă au multe din trăsăturile generale ale „catallaxiei" lui Hayek, adică ale schimburilor spontane apărute în condițiile „ordinii extinse". Este adevărat că între bunurile economice și bunurile intelectuale există, ca principiu, marea deosebire că, în vreme ce primele se epuizează prin consum, celelalte nu o fac. Totuși, dacă decidem să punem între parateze așa-numita „valoare eternă" a acestor bunuri intelectuale, dacă nu ne referim în mod direct la „valorile clasice" perene, vom observa că *noutatea și originalitatea relative ale unui bun intelectual constituie în epoca modernă o veritabilă valoare de consum.*

Astfel, aceste bunuri sînt cerute sau preferate altora pentru că *sînt sau apar ca noutăți*, iar noutatea lor, spre deosebire de „valoarea lor spirituală" intrinsecă rămasă neschimbată, se epuizează mai devreme sau mai tîrziu ca orice valoare de întrebuințare, și, de obicei, destul de repede. Ca și foarte multe dintre bunurile materiale, bunurile intelectuale se demodează sau, dimpotrivă, revin la modă după un timp, iar módele intelectuale, ca și celelalte, intră în competiție, încercînd prin controversă intelectuală să se facă cît mai acceptabile pentru un public cît mai larg sau mai influent, care le consumă, înlocuindu-le apoi cu altele. Un sistem filozofic, sau o teorie, sau un film rămîn, desigur, *în sine* ceea ce sînt, indiferent de numărul cititorilor sau privitorilor, spre deosebire de un automobil sau o cantitate de alimente. Dar noutatea sistemului, a operei, interesul lor scad mai repede sau mai lent, după lansarea lor în public, iar din acest punct de vedere, ideile — în măsura în care se crede că trebuie să aducă o noutate sau un interes neobișnuit — apar a fi *rare*, cum spun eco-

nomiștii, și deci valoroase pe o piață a bunurilor intelectuale.

Și, dacă ideile noi intră în competiție ca bunuri relativ rare, intelectualii aparținînd instituțional modernității — autorii ideilor — sînt și ei în competiție ca actori individuali și liberi, ca orice producători de bunuri de utilitate generală: se luptă între ei pentru accesul la resurse materiale, la informație relevantă, dar caută să-și adjudece și prestigiu (așa cum o fac și marile companii producătoare de bunuri sau servicii), își fac publicitate, își protejează drepturile de autor, se coalizează și încearcă să obțină un anume monopol, sau luptă împotriva monopolului altora, ori se folosesc de resursele de putere conferite de diferite instituții academice, de presă sau politice. Nu știu dacă această competiție intelectuală generalizată duce, așa cum afirmă Hayek despre „ordinea extinsă", la Binele general. Poate că nu; dar în orice caz, dacă există, *ea este parte* a „ordinii extinse", iar dinamismul și forța creșterii modernității sînt strîns legate de ea. *A o recuza în mod vehement, în situația cînd trăiești totuși implicat în ea și o utilizezi insistent, e atopic.*

Ceea ce doresc este să pun în lumină paradoxul următor: de obicei intelectualul colectivist (socialist, naționalist, fascist, fundamentalist etc.) intră pe piața ideilor ca oricare alt ins care *a ales implicit* să fie un autor intelectual al modernității; are adesea și succes în competiția de pe această piață; propune însă un model general de societate și cultură, care, *dacă ar deveni normă generală a lumii sau măcar norma societății moderne în care el trăiește*, ar suprima piața ideilor și a autorilor, eventual lăsînd să supraviețuiască numai mici comunități ezoterice și orale — *face-to-face* — alături, poate, de o cultură organizată „din afară", altfel zis, complet controlată de stat. Modelul respectiv ar elimina noutatea și originalitatea individuală, ar desființa competiția intelectuală liberă și controversele purtate prin medii impersonale și exoterice și, în final, l-ar expulza pe

autorul însuși dintre referințele proiectului, eliminîndu-l sau exilîndu-l ca eu autorial *modern*, cînd nu chiar ca persoană fizică, așa cum au făcut-o în fapt destule regimuri colectiviste.

*Atopia* unor astfel de proiecte susținute de către intelectuali este manifestă, iar aceasta demonstrează, după părerea mea, că, orice s-ar spune despre valoarea de realitate sau de utopie a proiectului liberal-individualist în raport cu cel colectivist, primul e distanțat de cel de-al doilea prin mult mai mult decît un detaliu „tehnic", deoarece posedă o semnificație etică intrinsecă pe care celălalt o ignoră sau o refuză. Ceea ce revine la a spune că celui dintîi i se poate acorda *încredere*, în vreme ce pentru celălalt nu poate fi rezervată decît, eventual, *credința*.

Să însemne aceasta însă că, strict, numai un proiect social de tip liberal-individualist este *entopic*, atunci cînd este produs de intelectualul modernității? De fapt, între prima și cea de-a doua opțiune nu este necesar un acord total; important nu este atît de a asuma pe deplin opțiunea a doua, ci numai de a nu o respinge radical, ceea ce oferă destule variații și împiedică o uniformitate a *entopicului*. Liberalismul *generic*, de a doua opțiune, nu interzice variante considerabil de diferite între ele la prima opțiune, ba chiar este necesar ca asemenea variante să existe, deoarece „proba veritătii" nu poate fi administrată decisiv în favoarea nici uneia dintre ele. Spre pildă, din punct de vedere socio-economic, variante național-moderate, social-democrate, keynesiene, conservatoare, neo-conservatoare, liberale pure pot crește fără *atopie* pe fondul destul de generos al *liberalismului de opțiune secundă* (care trebuie distins de *liberalismul politic de opțiune primă)*. Trimit la *Turnirul khazar* unde am dat unele exemple în acest sens.

În sfîrșit, se vede bine încă o dată că aplicarea testului de auto-incluziune are sens numai atunci cînd autorul sau, mai bine, eul auctorial al proiectului în cauză *sînt determinate sau determinabile*. Așa se face că nu putem declara în

sine colectivismul *rău*, sau individualismul în sine — *bun*; ar însemna să formulăm ipoteze esențialiste despre ele pe care nu am putea să le justificăm în absolut. Le putem caracteriza ca *entopice* sau *atopice* numai în raport cu eu-rile lor auctoriale precise — în cazul nostru cu *intelectualii moderni*, funcționînd ca individualități pe piața ideilor. Dar în fond, aceasta este și semnificația „probei responsabilității": să ne spună dacă am putea avea sau nu încredere într-un anumit proiect, dar nu pur și simplu raportîndu-ne proiectului luat în sine, în absolut, *ci la relația autorului cu proiectul respectiv*. (*Nota bene*: este vorba despre „proiectul respectiv" și nu neapărat despre opera în ansamblul ei.) Or, această *relație etică cu doi termeni staționari* (proiectul și autorul), spre deosebire de *relația hermeneutică* a publicului cu proiectul respectiv, este univocă și stabilă: ea nu fluctuează, nu își schimbă termenii și valoarea. Într-adevăr, un autor care nu s-a inclus pe sine în propriul proiect nu va putea fi inclus în el nici mîine, nici vreodată, indiferent de atenția, de interesul pe care *ni* l-ar deștepta proiectul în cauză, sau de realismul pe care *noi* i l-am atribui azi, mîine sau peste nu știu cîte secole!

3. Și totuși, de ce atît de des în cuprinsul secolului XX (dar și acum în continuare, la începutul celui următor), un număr atît de considerabil de intelectuali care au trăit într-un regim de libertate, au fost tentați să îmbrățișeze proiecte anti-liberale și cu o puternică dominantă colectivistă, atunci cînd vedem că, fie și din pricina instituției auctoriale moderne cu care se identifică, intelectualul modernității nu ar trebui să fie, la nivelul opțiunii prime, fundamental colectivist? Că unele dintre aceste proiecte puteau fi deopotrivă anti-liberale, cît și cumva democratice mai ales în secolul al XIX-lea și la începutul secolului XX, nu trebuie să ne mire, dacă ne gîndim că de la Tocqueville și Stuart Mill și pînă la E.R. Curtius democrația de masă

şi liberalismul individualist păreau separate, cînd nu chiar opuse.

Aşadar, pentru care motiv, cu o constanţă atît de remarcabilă, numeroşi intelectuali s-au grăbit să inventeze, să asume, să propage cu un radicalism uimitor astfel de proiecte anti-liberale — fie ele de extremă dreapta cînd aceasta era *fashionable*, fie stîngiste după al doilea război mondial — dar oricum ar fi, ostile faţă de ceea ce Popper numea „societatea deschisă", iar Hayek „ordinea extinsă"? Pentru ce, după vorba lui Julien Benda, ei au *„pactizat cu secolul"*, trădîndu-şi în fond vocaţia lor de a doua opţiune — aceea a liberalismului de fond, generic, înscris în însăşi opţiunea lor de a fi intelectuali şi de a comunica liber şi original prin scris? Şi, cum remarca Raymond Aron, simpla înregimentare de partid nu explică totul: „A reciti articolele sau cărţile din perioada războiului rece — scria el —, semnate de autorii cei mai responsabili, trezeşte sentimente ambigue: cum se face că spirite de calitate au spus aberaţii în ceea ce priveşte Uniunea Sovietică, chiar şi atunci cînd nu aderau nici la marxism, nici la marxism-leninism? Raţiunea, bunul simţ, simplul adevăr că 2 şi cu 2 fac 4, toate aceste instanţe de control sînt în aşa măsură fragile, vulnerabile, chiar şi în absenţa unor pasiuni ideologice?"[13] Se vede că da!

Iar această derivă pare cu atît mai paradoxală cu cît, ca regulă generală, proiectele radicale colectiviste sînt într-o lume modernă, aşa cum am arătat, *atopice*, adică sînt astfel încît nu-l cuprind în sine pe autorul lor, ca eu auctorial de ansamblu. Cum iarăşi observa R. Aron, acum o jumătate de secol: „De ce atîţia intelectuali detestă — sau se exprimă ca şi cînd ar detesta — o societate care le dă un nivel de viaţă onorabil..., nu le pune piedici activităţii lor şi proclamă că operele spiritului reprezintă va-

[13] Raymond Aron, *Mémoires*, Paris, 1983, p. 307.

lorile supreme?”[14] Iar același lucru l-am putea spune și despre celebrii noștri intelectuali români, radicali de dreapta mai ales, dintre cele două războaie mondiale — de la Nae Ionescu la Eliade, Cioran, Noica, Vulcănescu etc. Cum de s-au războit ei cu atîta înverșunare împotriva unei societăți, imperfecte desigur, dar care le-a oferit cu destulă generozitate și prețuire, nu numai deplină libertate și reputație, dar chiar o condiție materială acceptabilă? Cum de a putut Nae Ionescu să propună drept proiect politic: „o decuplare a noastră de politica mondială; o închidere a noastră, cît mai departe împinsă, în granițele noastre; o luare în considerare a realităților românești; o scădere provizorie a standardului de viață la nivelul acestor realități; și așezarea temeiurilor unui stat românesc de structură țărănească...”[15] Este deci intelectualul modernității — altminteri atît de subtil sub raportul ideilor pe care le produce și al metodelor pe care le inventează — chiar atît de neglijent cu sine *încît adesea să confecționeze sau să adere la proiecte social-politice care, în sensul cel mai propriu, îl recuză și îl elimină?*

Sau, cînd nu aderă explicit la acestea, cum se face că le justifică cu atîta forță și pasiune? Un singur exemplu mai recent: cîteva săptămîni după atentatele din 11 septembrie 2001, filozoful francez postmodern Jean Baudrillard a publicat un articol detestabil în *Le Monde* (03.11.2001), în care nu numai că explica atentatele ca pe o reacție la globalizare și la hegemonia americană sosită din partea lumii musulmane, dar le și justifica moral, glisînd astfel în chip complet sofistic de la ceea ce am putea numi „logica explicației” la „logica legitimării”: „Cînd situația este astfel monopolizată de puterea mondială, cînd avem de-a face cu această mașinărie tehnocratică și cu gîndirea unică, ce altă cale mai există — se întreabă el retoric — decît un trans-

---

[14] Raymond Aron, *L'Opium des intellectuels*, Paris, 1968, p. 304.
[15] Nae Ionescu, *ibidem*, p. 287.

fer terorist de situație? Sistemul însuși este cel care a creat condițiile obiective ale acestei reacții brutale." Mai plat spus, nu teroriștii, ci victimele sînt vinovate. Și articolul continuă în jargonul grandilocvent postmodernist, invocînd la tot pasul „fractali" și „singularități". Autorul derapează atît de mult pe panta unei veritabile „uri de sine" anti-occidentale și anti-intelectuale, încît ajunge să tresalte admirativ dinaintea actului terorist, în măsura în care acesta a negat principiul cel mai sacru și mai nobil al civilizației iudeo-creștine și al Occidentului: sacralitatea vieții omenești: „(Teroriștii) au reușit să facă din propria lor moarte o armă absolută împotriva unui sistem al cărui ideal este zero-moarte".

Există probabil mai multe explicații complementare pentru această „ură de sine" — unele cu caracter mai general, altele legate de circumstanțele particulare și conjuncturale; dar cred că se poate descoperi, în substratul mai tuturor acestor *atopii* (și nu *utopii*, sau nu numai *utopii)*, un fenomen care, deși nu conduce automat la *atopie*, creează, ca să spunem așa, ispita ei. Este ceea ce numesc tipologia *amfibiană* a intelectualului modern:

Într-adevăr, intelectulul modern, în sensul larg al cuvîntului — scriitor, artist, filozof — tinde să fie împărțit între două „vieți" pe care le trăiește simultan. Mai întîi, el stă „pe pămînt": este un *profesionist*, practicînd o meserie intelectuală în cadrul unor instituții caracteristice modernității — academie, universitate, institute de cercetare, edituri, presă, profesiuni liberale. Trebuie insistat că acestea sînt, prin natura lor, instituții ale modernității, profund ancorate în societatea „ordinii extinse", mai ales prin caracterul lor impersonal, prin transparența pe care o reclamă, prin privilegierea competiției științifice, a originalității personale și a controversei de idei, prin caracterul nerestricționat al comunicării, și bineînțeles, prin accentul pus pe valoarea de piață a informației. Firește, chiar și în regimurile totalitare există asemenea instituții, dar, în

fapt, legătura dintre ele și instituțiile cu același nume dintr-o țară liberă este mai mult, după vorba lui Aristotel, „omonimică": sensul lor, cît și funcția lor reală sînt atît de profund denaturate încît ele, de obicei, se blochează și devin nu doar incapabile să promoveze gîndirea liberă, dar o și reprimă.

În orice caz, prin faptul că aparține sau se atașează acestor instituții, intelectualul-profesionist dobîndește o *autoritate profesională* pe care, în urma lui J.M. Bochenski[16], o putem numi „epistemică", fiind conformă cu competența sa, cu rolul, valoarea și importanța contribuțiilor sale în cadrul sistemului academic, universitar sau editorial, să zicem. A dispune de „autoritate epistemică" înseamnă că intelectualul este competent să arate *cum* trebuie procedat, dacă se dorește realizarea anumitor scopuri, dar el nu este autorizat, *prin simpla sa competență profesională pusă în joc*, să ceară alegerea scopurilor respective. Acestea din urmă, în „societatea deschisă", constituie resortul, după caz, fie al insului individual — intelectual sau nu — fie al *instituțiilor politice și civile* care decid prin mecanismele politice oferite de democrația liberală. Este important de notat că „autoritatea epistemică" a intelectualului-profesionist este asociată, dependentă și concrescută cumva societății „deschise", impersonale, de tip „Gesellschaft", aparținînd „ordinii extinse" a lui Hayek, sau cum dorim s-o numim. A trăi și lucra în cadrul acesteia și pentru aceasta reprezintă prima dintre „viețile" proprii intelectualului modern.

Cealaltă „viață", pe care nu o dată el alege s-o trăiască, este una „acvatică", aceea a „maestrului spiritual": într-adevăr, adesea intelectualul modern eliberează prin activitatea și manifestările sale un străvechi fluid spiritual, un rîu carismatic, izvorînd cumva din ancestrala viață tribală, caracteristică micilor comunități arhaice, închise, de

---

[16] J.M. Bochenski, *Ce este autoritatea*, București, 1992.

tip „Gemeinschaft" (comunitate) — bazate în mod esențial pe cooperarea *face-to-face* a unui număr redus de indivizi în vederea unui bine colectiv perceptibil; acestea sînt comunități caracterizate prin oralitate, prin comunicare interpersonală limitată în cercul unor discipoli aleși, prin rostirea solemnă a unor *dicta* care fac autoritate implicînd limitarea controversei sau a criticii și, bineînțeles, prin subordonarea riguroasă a insului față de comunitate, reprezentată de un șef. Iar autoritatea de astă-dată, asemănătoare cu aceea a unui profet sau „guru", este mai ales de tip „deontic". A avea *autoritate deontică* înseamnă a fi autorizat să proclami *ce este bine și drept de făcut* și a soma la îndeplinirea acelor *scopuri* care se cuvine să fie urmărite de comunitate.

Să menționăm însă că, dacă autoritatea epistemică se obține întotdeauna prin posesia unor cunoștințe și deprinderi „tehnice", autoritatea deontică avea de-a face, cel puțin în epoca arhaică, mai ales *cu felul de viață al purtătorului ei* și cu influența modelatoare personală pe care viața sa o răspîndea. Maestrul spiritual autentic nu era cel care avea răspunsuri „tehnic" corecte, ci cel care „trăia cuvenit" și „acționa drept" în mod exemplar pentru comunitatea sa. Am putea chiar spune că adesea, în societățile arhaice, maestrului spiritual i se recunoșteau anumite competențe tehnice (autoritate epistemică) tocmai pentru că felul său de viață — ascetic de pildă — sugera însușiri deosebite și o relație specială cu divinitatea. El apărea a fi un „om divin", un „șaman", un „sfînt", înainte de a fi fost eficient ca „tehnician".

Dar de ce recheamă la viață intelectualul modern autoritatea deontică — ne putem întreba — de vreme ce „Gemeinschaft" este în epoca noastră mai mult o relicvă? Cea mai plauzibilă explicație este că oamenii moderni au mari dificultăți să trăiască în mod continuu într-o societate „mare" în care trebuie să-și dea singuri scopurile; libertatea de a alege, cît și responsabilitatea care decurge de aici,

confruntate cu incertitudinile majore ale vieții, sînt anevoie de suportat, uneori chiar nedorite, pentru individul rămas singur, distribuit într-un rol social oarecare, pierdut într-o societate enormă. Dependența de o autoritate indiscutabilă, infailibilă, carismatică, sustrasă controversei și criticii, dar și predarea individualității în puterea unui grup protector devin, din contra, dezirabile nu o dată, chiar dacă, aproape întotdeauna, pe termen mai lung, rezultatele acestei consimțiri și predări s-au dovedit dezamăgitoare, cînd nu tragice. Comentînd dificultatea și pericolele readaptării rapide a omului la „societatea mare" după zeci sau sute de milenii de trai în mica comunitate *face-to-face*, Peter Sloterdijk scria: „Cei doi monștri politici ai secolului nostru, fascismul și leninism-stalinismul... reprezintă încercări de a produce comunități moderne prin scurtcicuitul monarhiei cu comuna... Ambele politici au eșuat datorită proiectării eronate a micimii la scara mărimii."[17]

Iată de ce rolul maestrului spiritual nu a fost uitat, chiar și atunci cînd comunitatea arhaică ce îi scrisese odinioară partitura nu mai există. După ce strămoșii noștri au trăit zeci sau sute de mii de ani în cadrul unor mici comunități compacte, sudate de un bine colectiv, organic și perceptibil, probabil că ne este foarte anevoie să ne adaptăm definitiv la marile societăți atomizate, pluraliste și libere ale lumii moderne, unde ne incumbă atîtea responsabilități.

De unde însă se poate procura *autoritatea deontică?* Desigur, cel mai normal ar fi ca ea să fie *autentică* — să decurgă natural din competența morală a deținătorului ei. Ceea ce se poate întîmpla chiar și azi, dar rar și mult sub „cerere". Și atunci, pentru a compensa deficitul, vine degrabă intelectualul cu ceea ce el are propriu: *autoritatea epistemică* și ambiția de a profita de deficitul amintit, pen-

[17] Peter Sloterdijk, *În aceeași barcă*, Cluj, 2002, p. 54.

tru a deveni mai influent decît i-ar permite-o singură autoritatea sa epistemică. Complementaritate: într-adevăr, dacă lumea modernă e adesea în deficit de autoritate deontică, intelectualul crede că el e în deficit de influență și putere, într-o lume în care puterea reală este a celor care au bani, conduc mari corporații, sau dețin putere politică prin mecanismele știute.

Așa se explică de ce intelectualul modern duce — sau aspiră să ducă — o existență *amfibiană*: într-adevăr, adesea, el încetează să fie *numai* un profesionist. Ambițios, doritor să-și maximizeze influența și puterea socială, el devine și un fel de „guru"; ajunge, într-o anumită proporție, deopotrivă și un profesionist, și un „maestru spiritual" adesea simultan și într-un amestec inextricabil. Sensul acestei existențe amfibiene *este că intelectualul își utilizează autoritatea epistemică și instituțiile corespunzătoare acesteia pentru a fabrica din ea autoritate deontică*, cu scopul de a cîștiga astfel o influență socială disproporționată față de aceea pe care i-ar fi oferit-o autoritatea sa epistemică originară.

În felul acesta, autoritatea deontică devine accesibilă, capătă proporții de masă, ajunge să fie prezentă în cantitate suficientă în raport cu „cererea". *Numai că ea nu mai este autentică!* Profitînd de presă și mai ales, în zilele noastre, de conectorul universal al „satului global" — televiziunea, nu o dată istoricul dă lecții de politică, scriitorul — de artă militară, sociologul ne învață care este destinul omenirii, fizicianul prezice cît de sumbru ne este viitorul, matematicianul explică rostul luptei pentru pace, și în general, toți ne somează ce să facem, ce să nu facem, cum să trăim și mai ales ne explică cît de absurdă, imorală, stupidă este lumea care ne suportă pe noi toți — inclusiv pe ei înșiși, de bună seamă!

Să fiu bine înțeles: nu constest dreptul nimănui, și cu atît mai puțin pe al intelectualului, de a se pronunța în privința „marilor chestiuni" — etice, politice, sociale etc.; dar exis-

tă ceva impur și fals în audiența oraculară enormă pe care o au și au avut-o unii intelectuali în navigația lor pe mări vaste la care „posesiunile lor terestre“ n-au nici o ieșire. Iar încrederea fără temei pe care marele public mai cultivat sau mai puțin cultivat le-o acordă nu e egalată decît de convingerea lor nestrămutată și la fel de fraudulentă că ceea ce declamă e adevărul însuși, că nu se pot înșela, văzînd mai limpede și mai departe decît mai toți nefericiții lor contemporani și decît toți marii oameni de pe timpuri.

Un caz clasic și celebru: Bertrand Russell, mare matematician și logician care a oferit, prin nenumăratele sale eseuri, sfaturi despre pace și război, despre relațiile dintre femei și bărbați, despre morală, bine și valori, despre religie și Dumnezeu și, în general, despre multe alte subiecte, foarte importante; timp de decenii, el a comunicat astfel lumii, cu o enormă siguranță, în ce fel trebuie trăit și gîndit în temeiul autorității sale epistemice de matematician și logician. Spre pildă, pe la 1930, el susținea cu seninătate necesitatea în viitor ca statul să-i preia pe copii, cu interdicția familiilor de a-și păstra copiii și cu selecționarea viitoarelor mame ca „exemplare de prăsilă“. (Declara cu aceeași ocazie că nu știe cum se va face selectarea bărbaților!) Modelul său mărturisit era Rusia sovietică, unde, spre deosebire de Anglia sau America, creșterea copiilor ar fi devenit științifică și eliberată de prejudecăți morale și religioase.[18] Te întrebi cum de a fost luat în serios acest vulgarizator plat al unor doctrine ele însele foarte discutabile? Simplu, pentru că Russell a utilizat (cu destul umor, ce-i drept) autoritatea sa epistemică de genial matematician și logician pentru a-și clădi o falsă autoritate deontică! (Într-un fel, același transfer e produs și de Tolstoi, care, spre sfîrșitul vieții, și-a utilizat enorma sa autoritate de scriitor — o formă de autoritate epistemică în fond — pentru a-i

[18] Bertrand Russell, *De ce nu sînt creștin*, București, 1980, p. 190.

învăța pe oameni cum să trăiască potrivit cu felul în care el înțelegea Evanghelia.)

Or, „nici un om de știință nu este ca atare un purtător al autorității în domeniul problemelor filozofice, al problemelor referitoare la concepția despre lume, al problemelor religioase“[19]. Și același lucru s-ar putea spune și despre un artist sau un scriitor.

Prin urmare, audiența etico-politică imensă a unui Russell, a unui Tolstoi, a unui Monod, a unui Sartre, a unui Nae Ionescu la noi, a unora dintre discipolii acestuia din urmă, din epocă, precum Eliade, Cioran etc. nu s-a datorat intrinsec valorii *autentic* deontice a autorității personalității lor, a competenței lor etice, politice sau religioase autentice, ci a fost rezultatul glisării rapide de la autoritatea epistemică a profesionistului, a profesorului, a savantului, a scriitorului (eventual laureat cu premiul Nobel) la autoritatea deontică falsă a unui fals „maestru spiritual“, a unui oracol universal, oferind panacee politice, economice, sociale. Problema, deci, este faptul că intelectualul modern obține autoritatea deontică adesea printr-un fel de fraudă etică: *utilizînd în acest scop resursele sale importante și reale de autoritate epistemică.*

Într-adevăr, spre deosebire de maestrul spiritual din vechime, intelectualul modern nu este de obicei un *veritabil înțelept*, sau un „om divin“ care să trăiască și să acționeze astfel încît să obțină autoritatea deontică prin exemplul personal de viață și care astfel să întruchipeze, el personal, un ideal uman de neatins pentru oamenii obișnuiți. (O astfel de existență — a maestrului spiritual autentic — este, în termenii noștri, profund *entopică*, chiar dacă ar putea fi, bineînțeles, calificată ca proiectînd utopii!) El nu își cîștigă autoritatea prin puterea sa de voință, prin stăpînirea sa neegalată dinaintea durerii, prin capacitatea sa de autoformare, prin compasiunea în fața suferinței, prin

[19] Bochenski, *ibidem*, p. 80.

felul personal cum se opune răului, prin capacitatea sa personală de a se sacrifica pentru alții, ori măcar prin dreapta și neclintita sa judecată. El nu decide să moară în închisoare, atunci cînd ar putea evada, ca Socrate, nici nu consimte să moară pe cruce, atunci cînd ar fi putut scăpa, ca Isus, și nici nu-și părăsește rangul și privilegiile princiare pentru o viață dedicată compasiunii universale, precum Buddha. El nu conduce cu „mînă tare" un popor prin deșert precum Moise și nici nu are puritatea desăvîrșită a sfîntului Francisc. Asceza yoghinului îi priește rareori, iar miracolele sale le ignoră. Nu exorcizează demonii din trupuri sau din suflete, ci, mai curînd, îi atrage.

Dimpotrivă, adesea intelectualul modern iubește boema și mondenitatea, se simte agreabil în postura de celebritate adulată și e împătimit după lucrurile lumești, mult prea lumești. E egolatru, plin de toane, certăreț, nesăbuit, paranoic, ba uneori toate acestea sînt, vorba lui La Fontaine, „son moindre défaut", căci probabil că cele mai mari slăbiciuni rămîn ambiția și irepresibila sa foame de glorie! Geniul sau talentul și le distribuie în lume cu frivolitate, adoptînd aere de semizeu, dar adesea nu se propune decît ca uzurpator al unei vocații pe care nu o are. Iar sub raport simplu-moral, adesea viața sa șchioapătă mai mult și mai des decît aceea a multora dintre fanii săi; dar acest fapt, care i-ar fi pulverizat autoritatea deontică în mica societate arhaică, în marea societate modernă nu mai are mare greutate, ba dimpotrivă, îl implică într-un scandal „interesant". Și aceasta tocmai fiindcă aici autoritatea deontică prea rar mai este „primară" și legitimă, cum era acolo, obținută de la modul de viață însuși, ci a devenit „secundară", calpă, deturnată, procurată prin transferul ilegitim de autoritate epistemică.

Or, că o asemenea existență incongruentă are toate șansele să conducă la *atopie* pare evident: în proiectul social sau politic al intelectualului modern se va regăsi tipologia sa amfibiană. Mijloacele teoretice puse în lucru, me-

todele, conceptele, cunoștințele etc. vor aparține, de bună seamă, profesionistului, savantului, omului „ordinii extinse", pe scurt, omului ce stă pe pămîntul „societății"; dar scopurile, opțiunile sale prime vor răspunde acestei deturnări despre care am vorbit: dorinței sale de a înota în oceanul „maestrului spiritual" — de a se raporta la societatea întreagă la fel precum arhaicul „maestru spiritual" se raporta la mica sa comunitate. De aceea, „maestrul spiritual" care se vrea, în parte, intelectualul modern, va năzui să proiecteze o lume „închisă" (comunitate), organizată ierarhic, bazată pe un discurs emfatic, unde grupul domină individul și e centrat în jurul unui șef, pe scurt o lume anti-liberală, anti-modernă, dar care nu se va limita la mica lume a tribului primitiv, la „comunitatea" *face-to-face*, unde ea ar fi fost acasă, ci va intenționa să răstoarne toată „societatea" pentru a o transforma într-o „comunitate" expandată național sau planetar.

Și atunci, la fel cum autoritatea deontică se reconstituie în mod ilegitim deturnînd și preluînd autoritatea epistemică, tot la fel „comunitatea" (Gemeinschaft) se reconstituie preluînd în mod ilegitim „societatea" (Gesellschaft) pe care o parazitează. Ea vrea să se extindă, în cadrul proiectului intelectualului respectiv, pînă la enormele dimensiuni ale „societății" care, după el, ar trebui să fie transformată într-o „comunitate" globală. Astfel principiile „societății" (ordine extinsă, indivizi autonomi, libertate, comunicare impersonală etc.) — valabile ca o *a doua opțiune* a unui *eu auctorial modern*, sînt contrazise flagrant. Autoritatea deontică se produce pe sine prin parazitarea autorității epistemice dobîndită în cadrul instituțiilor modernității și prin aceasta, în fapt, o elimină, o alungă, fără însă a înceta s-o folosească. *Altfel spus, „guru"-ul îl azvîrle din „comunitatea" sa pe profesionist, o dată cu „societatea" acestuia, în timp ce-i utilizează cunoștințele, competențele și metodele cu care și-a edificat proiectul!*

Trebuie însă insistat asupra faptului că deriva nu este obligatorie: mai întîi — în cazuri mai rare — intelectualul poate să posede o autoritate deontică autentică și să nu aibă nevoie să utilizeze resursele de autoritate epistemică pentru a obține autoritate deontică. Alteori, el poate să refuze să joace rolul de „guru"; va recurge numai cu prudență și reținere la competențele sale limitate pentru a-și exercita instanța critică, necesară în orice societate liberă. Nu va fi neapărat fixat într-o specialitate îngustă, dar va refuza să transforme lecțiile oricărei specialități în sacerdoțiu. Probabil că, asemenea lui Raymond Aron în disputa sa cu Jean-Paul Sartre, nu va avea prea mult succes la public, sau la „un anumit" public, cel puțin un timp. Nimic nu-i interzice însă să creeze proiecte, dar atîta timp cît aceste proiecte acceptă în mod natural aproximația, dubitativul, disputa, critica, dialogul, umorul, ele nu vor contrazice în fondul lor „ordinea extinsă" a „societății", chiar dacă vor conține critici la adresa unor aspecte importante ale societății efective în care trăiește. Pe de altă parte, chiar dacă nu putem evita întotdeauna ca autoritatea epistemică să devină într-o anumită măsură autoritate deontică, putem micșora considerabil riscurile atopiei, dacă măcar atragem atenția asupra ilegitimității transferului. Și, în fine — așa cum o vom arăta în capitolul următor — el poate decide să se introducă în mod deliberat pe sine în proiectul său educațional sau social, blocînd astfel direct deriva atopică.

4. Deocamdată, să notăm încă un motiv, mai special, pentru care intelectualul *amfibian* poate deveni atopic: după cum se poate lesne bănui, eventualul succes de public, îi va servi drogul puterii. Dar este vorba despre o putere specială, neîncadrată de instituțiile specifice societății bazate pe „ordinea extinsă", deoarece în ipostaza sa „acvatică", de „maestru spiritual", el nu aparține de drept acestei lumi „terestre". Oricum, puterea sa va trezi animozități

și gelozie și el însuși va avea impresia că i se cuvine chiar și putere obișnuită, aceea care este conferită de instituțiile statului liberal-democratic — adică putere politică. Va fi atras să se implice în politica efectivă, ceea ce, cu puține excepții, va însemna un eșec, deoarece nu are dispoziția mentală și nici stăruința pentru a o face cu succes. Astfel că, frecvent, dacă nu va găsi în politică un drum gata pavat, va practica „antipolitica": după modelul etern al lui Platon, va critica vehement nu numai *o anumită* politică și pe *anumiți* politicieni, ci politica în esența ei, pe oamenii politici în esența lor — în fine, *politicul* ca dimensiune umană, reprezentativă pentru Gesellschaft și „ordinea extinsă". Ispita promovării unor proiecte sociale anti-liberale, congruente cu colectivismul, cu socialismul extremist, organicismul, fascismul sau cu alte ideologii radicale, precum fundamentalismele, va deveni, în acest caz, foarte greu de evitat.

Consecința va fi că, antrenat în promovarea unor astfel de proiecte „antipolitice", el va uita că existența sa de autor intelectual, de personalitate și individualitate liberă și, adesea, chiar existența sa fizică de om liber depind în mod esențial de persistența, în statul în care trăiește, a politicului și a politicii, cu toate defectele lor inerente sau circumstanțiale, și că, dacă ar fi ascultat și dacă politica autentică cu pluralismul ei liberal implicit ar fi desființată așa cum el o cere, tocmai el și adepții săi entuziaști s-ar număra printre victimele preferențiale ale „revoluției" pe care, în chip nesăbuit, tot el a proiectat-o.

Ceva de acest tip — atopic — au propus, la noi, reprezentanții „Generației" anilor '30 — Eliade, Cioran, Noica etc. Iată-l de pildă, pe tînărul Noica cuprins prin 1938-40 de o veritabilă frenezie pro-legionară. Cum justifica el adoptarea de către un intelectual, și încă unul care profesa individualismul, tocmai a colectivismului totalitar și egalizator? Noica este, culmea, conștient de această contradicție și, în cartea sa, *De Caelo*, încearcă s-o evite: „Însă

nu faptul că un ins e integrat într-un grup ucide personalitatea, ci faptul că el n-a făcut-o aderînd, ci predîndu-se. Poți fi foarte bine colectivist fără să păcătuiești împotriva adevăratului individualism; mai mult încă, poți fi colectivist rămînînd foarte bine om al elitei. Dar s-o faci dinăuntru. S-o dorești, nu s-o înduri."[20] Numai că — ne putem întreba — ce se va întîmpla, dacă, după momentul inițial al „aderării", al „doririi" colectivismului — de exemplu a statului totalitar, sau a unei mișcări totalitare ca cea legionară sau comunistă — nu mai ești de acord, devii critic sau dezamăgit? Vei recădea, desigur, în starea de „a îndura" (dacă mai poți îndura!). Sau cumva, o dată cu aderarea voluntară inițială nici un fel de expresie critică nu mai e legitimă? În acest caz, contractul cu mișcarea respectivă sau cu statul este definitiv și irevocabil, precum în *Leviathan*-ul lui Hobbes. Dar atunci, aderentul este în situația celui care uzează de libertatea personală neîngrădită de persoană omenească liberă pentru a se vinde pe sine ca sclav, ceea ce constituie un gest cu desăvîrșire atopic, tocmai deoarece *libertatea nu e liberă* să se exercite auto-anulîndu-se sau auto-desființîndu-se, chiar dacă o dorește.

5. Dar se întîmplă ca intelectualul (cel umanist în principiu) să nu fie nici măcar un profesionist, un savant în domeniul revendicat, înainte de a se decide să fie și un „maestru spiritual": uneori, chiar autoritatea sa epistemică pe care și-o revendică — „pămîntul" pe care stă — nu mai este proprie, autentică, ci a fost uzurpată, asumată în mod fals din altă parte, ca o simplă patină nobilă aplicată pe un metal calp. Este cazul multora dintre „imposturile intelectuale" ale unor filozofi postmoderni și deconstrucționiști, denunțate ca atare de Alan Sokal și Jean Bricmont. Ei observă că există, din acest punct de vede-

[20] C. Noica, *De Caelo*, 1993, pp. 94–95.

re al imposturii, diferite grade de abuz: „La un capăt, întîlnim extrapolări ale unor concepte științifice dincolo de domeniul lor de validitate și care sînt eronate, dar pentru motive subtile. La capătul celălalt, întîlnim numeroase texte pline de cuvinte științifice complet lipsite de sens. Și există, desigur, un continuum de discursuri care pot fi situate cumva între cele două extreme."[21] Este necesar însă, completînd teza celor doi autori, să observăm *natura dublă* a abuzului: nu numai că respectivul teoretician postmodern nu utilizează limbajul științei *în mod corect* și în interiorul domeniului respectiv de validitate, și că deci el nu posedă *în fapt* autoritatea epistemică pe care *în aparență* o revendică; dar folosirea în sine, în felul în care el o face și cu scopul pentru care el o face, a limbajului științei constituie, de obicei, un abuz și chiar cel mai mare.

Într-adevăr, pentru marele public modern (și chiar pentru un public mai aparte, cultivat în discipline umaniste, fără „antrenament" în domeniul științelor „exacte") limbajul științific reprezintă un jargon oracular aproape incomprehensibil, dar nu mai puțin extrem de influent, conștient sau inconștient. Acest limbaj — adesea prin simpla sa circulație — conotează în principal eficiență practică, cunoaștere indiscutabilă și chiar putere miraculoasă de natură cvasidivină. În consecință, nu e de mirare că poate secreta în orice moment autoritate deontică, izbucnită năvalnic din pămîntul unei autorități epistemice care s-a dovedit, istoric vorbind, atît de solidă în epoca modernă.

Ceea ce e reprobabil la filozofii criticați de Sokal și Bricmont nu e deci numai faptul că ei nu folosesc corect limbajul științific; ci și, după părerea noastră, scopul însuși pentru care ei îl folosesc: *acela de a recurge fără să ezite* (și aș zice, fără rușine) *la rezerva enormă și ilegitimă de autoritate deontică* (și deci de influență publică) *secretată de lim-*

[21] Alan Sokal & Jean Bricmont, *Intellectual Impostures*, Londra, 1998, p. 5.

*bajul științific contemporan*, la fel cum ar fi recurs vechiul „om sfînt" la autoritatea deontică legitimă a miturilor tradiționale respectate de comunitatea sa.

Iată un exemplu: Sokal și Bricmont analizează un cunoscut pasaj din *Condiția postmodernă* a lui Jean-François Lyotard: „...preeminența funcției continue cu derivată ca paradigmă a cunoașterii — scria acolo filozoful francez — este în curs de dispariție. Interesîndu-se de indecidabile, de limitele preciziei controlului, de cuante, de conflictele cu informația incompletă, de «fracta», de catastrofe, de paradoxuri pragmatice, știința postmodernă face teoria propriei sale evoluții discontinue, catastrofice, nerectificabile, paradoxale. Ea schimbă sensul cuvîntului cunoaștere... Ea produce nu cunoscutul, ci necunoscutul și sugerează un model de legitimare care nu este nicidecum al celei mai bune performanțe, ci cel al diferenței înțeleasă ca paralogie."[22]

Comentînd pasajul de mai sus, Sokal și Bricmont remarcă talmeș-balmeșul de referințe științifice din cel puțin șase domenii distincte. Observă apoi confuzia dintre sensul matematic al funcțiilor nederivabile și caracterul evoluției înseși a științei care ar fi devenit discontinuă, deci impredictibilă și paradoxală. Critică modul abuziv în care Lyotard își reprezintă cunoașterea și noutatea în știință și afirmă că modelul de legitimare al științei — fie ea și „postmodernă" — rămîne tot confruntarea modelelor și a teoriilor cu rezultatele experimentale — la fel ca în trecut — și nu „diferența înțeleasă ca paralogie", adică prezența impredictibilității și a paradoxului fără acoperire, așa cum pretinde Lyotard.[23]

Discursul lui Lyotard, mistificator cum este la nivelul autorității epistemice pe care, de drept, el n-o are, rămîne însă eficient la nivelul autorității deontice pe care de fapt

---

[22] Jean-François Lyotard, *Condiția postmodernă*, București, 1993, p. 101.
[23] *Idem*, p. 171.

el o obține. Dar în ce scop? Și ce anume vrea el să ne predice? Lyotard susținuse mai înainte că „marile povești" — *cunoașterea (viața spiritului) și emanciparea umanității* — și-au pierdut forța legitimantă. Cu alte cuvinte, tradiția liberală și științifică a Luminilor — bazată pe investigarea adevărului și pe căutarea fericirii și a libertății individuale — trebuie abandonată. Dar cum am putea fi convinși de o asemenea teză radicală?

Ei bine, tocmai utilizarea falsei autorități deontice a științei poate fi de folos, cel puțin pentru a ne asigura că, în epoca postmodernă, cunoașterea în sensul de căutare a adevărului sau de eliminare a erorii nu mai are sens. Și cum procedează Lyotard? Mai întîi, el arată că știința contemporană are de-a face adesea cu paradoxuri, cu discontinuități de diverse tipuri, cu neregularități, cu indeterminisme, cu incertitudini. De aici — în mod ilegitim, după cum au arătat Sokal și Bricmont — el deduce că *știința însăși devine discontinuă*, „fractală", paradoxală, devine „paralogică" din logică, cu alte cuvinte că, de acum înainte, ea legitimează absurdul și inconsecvența; încă un pas și filozoful va susține că, semnificația cunoașterii schimbîndu-se, în acest caz știința nu mai „produce cunoscutul, ci necunoscutul", cu alte cuvinte, că funcția ei de cunoaștere s-a încheiat. Dar, dacă este așa, atunci proiectul Luminilor, bazat pe „producerea cunoscutului", devine caduc, iar proiectul liberal care îl susține filozofic, instituțional și politic — se sugerează imediat — de asemenea. Or — ceea ce ni se pare esențial în acest caz — „demonstrația" lui Lyotard are aerul de a fi științifică, apelează, chipurile, la știința cea mai actuală; dar bazată cum e pe invocarea rituală a „cuantelor", a „fractalilor", a „funcțiilor nederivabile" etc., ea asumă autoritatea deontică a unui fel de „șaman" postmodern care psalmodiază discursul savantului spre a obține narcotizarea auditorului.

În fond, o dată cu asumarea falsă a unei autorități epistemice și apoi prin transformarea ei, de asemenea falsă,

în autoritate deontică, *Lyotard face performanța remarcabilă de a pune știința să mărturisească împotriva ei însăși.* Știința, pentru el, e datoare să demonstreze că proiectul științific de cunoaștere al Luminilor a devenit imposibil, utopic și chiar primejdios, fiindcă, după Lyotard, acest proiect administrează numai dorința de dominație a Occidentului. În consecință, nu doar că savantul e transformat într-un „guru", după ce a fost expropriat în mod arbitrar de limbajul și de termenii săi, dar este adus tot el, chiar în calitatea sa aparentă de savant, să pună în practică execuția științei! Greu de imaginat un demers mai fundamental *atopic*! Căci dacă Lyotard e într-adevăr un savant, cum vrea să ne convingă, atunci el se exilează pe sine din proiectul său postmodern, prin care nimicește sensul autentic al științei. Iar dacă nu este decît un profet al sfîrșitului Luminilor sau al sfîrșitului Occidentului, atunci el nu are nici un drept să uzurpe o știință pe care o denaturează și o disprețuiește în fond, numai pentru ca trîmbița oraculară în care el suflă să răsune cît mai strident și mai solemn!

H.R. Patapievici, un alt profet al apocalipsei Occidentului, scria totuși cu destul temei: „...postura intelectualului este decretul genial, injoncțiunea universală, preluarea tuturor treburilor omului în specialitatea sa discreționară. Într-un singur cuvînt, rostul și postul modern al intelectualului este im-postura (*sic!*)"[24]. Și mai departe: „pseudomorfoză a preotului, șamanului și misticului la un loc, intelectualul autentic este im-postorul (*sic!*) prin excelență"[25]. Cel puțin dacă avem în vedere destule cazuri mai vechi sau mai noi, sînt de acord cu aceste spuse, cu condiția eliminării atitudinii aparent admirative, a adjectivului „autentic" și, bineînțeles, a cratimei!

---

[24] H.-R. Patapievici, *Omul recent*, București, 2001, p. 247.
[25] *Idem*, p. 250.

## *VII. A fost „Școala de la Păltiniș" o experiență utopică?*

1. Rămîne greu, fără îndoială, de prins intelectualul modern în insectarul unor atitudini simple și ușor clasificabile. De aceea, mi se pare nepotrivit de alcătuit, în această privință, o taxonomie și cred preferabil recursul, din pricina varietății situațiilor, la o cazuistică. Firește, cazurile nu pot înlocui tipurile generale, dar oare nu este tocmai una dintre caracteristicile intelectualului modern (sau postmodern) aceea de a răvăși clasoarele tipologiilor?

Poate și de aceea doresc, în încheierea acestei încercări, să explorez un caz important deopotrivă prin impactul său emoțional și ideologic avut în societatea românească, dar și prin interesul său metodologic din perspectiva distincțiilor operate aici, așa cum sper că se va putea vedea: este vorba despre ceea ce s-a numit „Școala de la Păltiniș", adică despre „modelul paideic" — cum l-a numit Gabriel Liiceanu — formativ și educațional al „rezistenței prin cultură", inițiat și dezvoltat în anii '70–'80 de filozoful Constantin Noica.

Nu am intenția să fac aici istoricul unei dezbateri culturale care, la data cînd scriu aceste rînduri, are cel puțin 20 de ani. Reamintesc doar că, deși Noica devenise deja în cursul anilor '70 un autor foarte cunoscut și avînd o reputație de gînditor și filozof independent în continuă ascensiune, apariția, în 1983, a *Jurnalului de la Păltiniș* al lui Gabriel Liiceanu, un *best-seller* al epocii, a generat în mod fulgerător un fel de mit. Totodată însă, publicarea acelei cărți a stîrnit polemici înverșunate între adepții și adver-

sarii „modelului paideic" al „școlii" pe care îl formulase Noica și pe care *Jurnalul* îl „povestea" cu o vivacitate, o autenticitate și un talent literar, altminteri recunoscute de toată lumea. O parte dintre luările de poziție ale celor direct implicați în „modelul paideic" sau ale altora, scriitori, comentatori și critici, a fost publicată (cu unele tăieturi ale cenzurii) fie în presa literară a acelor ani, fie în *Epistolar,* apărut trei ani mai tîrziu, sub îngrijirea tot a lui Gabriel Liiceanu. După 1989, în condiții de libertate, disputele au continuat și s-au complicat, am putea spune, mai ales o dată ce deriva spre extrema dreaptă din anii '30 deopotrivă a lui Noica, cît și în general a „Generației Criterion", a ajuns mult mai bine cunoscută și a putut fi comentată public, iar temeiurile marii autorități de care se bucurau reprezentanții ei de frunte — Eliade, Cioran, Noica, Vulcănescu — au fost puse la îndoială sau contestate vehement de unii critici. În strînsă legătură cu toate acestea, s-a aflat mereu celebra dispută asupra valabilității practice și a semnificației etice a „rezistenței prin cultură", deoarece pentru multă lume „Școala de la Păltiniș" reprezentase nu numai o variantă filozofică a acesteia, dar și versiunea sa cu mult cea mai coerentă intelectual și mai eficientă sub raport social.

Oricine s-a ocupat, fie și puțin cu utopiile și gîndirea utopică în sens „clasic", nu poate să nu fie izbit de conformitatea „Școlii de la Păltiniș" în descrierea lui Liiceanu cu multe dintre trăsăturile tipologice „eterne" ale *pattern*-ului utopic, așa cum este el descris de autori ca Raymond Ruyer, Thomas Molnar sau Jean Servier:

La fel ca mai toate utopiile clasice, „Păltinișul" lui Noica este insular: trăiește în relativă izolare fizico-geografică, undeva, la peste 1200 de metri deasupra nivelului mării, într-o mică localitate montană, departe de „civilizație". Mai mult, insularizarea ajunge uneori potențată: camera lui Noica din vila 27 sau 12, sau poteca pe care, în imaginea de pe coperta ediției întîi a cărții, filozoful urcă înso-

țit de Gabriel Liiceanu, sînt tot atîtea locuri „protejate", *jardins clos*, în care se crede că se întrupează spiritul și unde „te salvezi prin cultură și filozofie". Desigur, însă că izolarea autentică este în primul rînd simbolică: „Păltinișul" este prezentat mereu de-a lungul *Jurnalului* ca o insulă a filozofiei și prieteniei intelectuale autentice, o nouă „Castalie" răsărind spectaculos la suprafața unui ocean de impostură, de mizerie fizică, morală, socială și intelectuală — pe scurt, o redută a idealului spiritual sustrasă cumva, ca prin miracol, lumii demonice a național-comunismului rămase „jos".

De aceea, „Păltinișul" lui Noica a apărut, din nou ca orice utopie care se respectă, a fi fost o „lume pe dos": ceea ce e prețuit acolo — spiritul pur — nu are valoare „jos", și ceea ce aici, „jos", e important — de pildă „sufletul", sau critica literară, sau practico-politicul, sau dramele omului de rînd, ale *„băcanului"* cum spunea Noica — ține acolo „sus" de domeniul neființei. De aici și instalarea în „eter" a conversațiilor care pot fi citite în *Jurnal*: filozofie greacă și germană, „cultură de performanță" trecută prin metafizica ființei, natura și tipologia civilizațiilor, programele de studiu și editare, discuții în jurul Ideilor lui Platon sau ale Spiritului lui Hegel ori judecarea aspră a performanțelor criticilor literari, a „culturii judecății", a „sufletului", a „Germaniei untului", a civilizației americanizate a lui „bye-bye", refuzul perspectivelor sociale, civice, estetice sau tragice ale existenței.

Ca să ajungi la „Păltiniș", la fel ca și în cetatea ideală, drumul suie pieptiș; se urcă însă nu doar fizic, ci și simbolic, mai ales simbolic, deoarece parcursul fizic urmează traseul unui fel de ritual inițiatic de separare de „lumea de jos" — pene de mașină, inadvertențe administrative, mizerie socialistă, istericale bucureștene etc., toate sînt expurgate, lăsate în urmă. Ritualul de trecere, de regulă dificil, zugrăvit adesea astfel de autorii de utopii romanești — naufragii, călătorii periculoase, salt într-o altă dimensiu-

ne spațio-temporală — reapare aici într-o formă „benignă", aparent prozaică, dar cum nu se poate mai expresivă.

Cei care, în *Jurnal* (dar și în realitate, cum autorul acestor rînduri poate depune mărturie), îl vizitează la „Păltiniș" pe Noica și se întrețin cu el — mai ales Gabriel Liiceanu, Andrei Pleșu, Victor Stoichiță, Sorin Vieru, Petru Creția — se supun, laolaltă cu maestrul, unor ritualuri pentru „intrare în formă": „turul Păltinișului" (care durează exact o oră și cinci minute), aprinderea focului în sobă, spargerea lemnelor, prezentarea planurilor de lucru și de viitor, critica metodică a unor filozofii din trecut sau din prezent, discuții și „vivisecții" ale activității intelectuale a fiecărui participant („judecăți") distribuite pe zile. Ei se exprimă într-un limbaj cvasi-esoteric, aproape ininteligibil pentru profan („devenire întru ființă", „limita care nu limitează", „IDG" (individual-determinații-general), „sinele lărgit" etc.). Un „ritual fără dogmă" — a caracterizat Andrei Pleșu foarte bine geniul locului.[1] Discuțiile sînt ritmate și bine îndrumate de Noica, care, astfel, pare să opună dezordinii de „jos" o disciplină a studiului aproape monastică, deși plină de amenitate, generozitate și prietenie. Gabriel Liiceanu sugerează chiar existența unei forme de „camuflare a sacrului în profan": sub o aparență derizorie și modestă (seamănă cu „frizerul stațiunii", crede un localnic despre filozof), Noica, de pildă, era singurul în România — notează uimit Liiceanu — „care avea puterea să domine un text heideggerian".[2] S-ar fi pășit, așadar, într-o lume ordonată interior, într-o „cetate" a adevărului, la fel cum se spune că sînt toate proiecțiile utopice tradiționale; dar e o cetate ascunsă pe jumătate ochiului profan, deși trăiește cumva în proximitatea lui.

Dotat cu însușirea insularizării, a inversiunii și ordinii rituale, fie și asumate și nu impuse dogmatic, introdus

---

[1] Andrei Pleșu, *Limba păsărilor*, București, 1994, p. 212.
[2] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, 1983, p. 55.

prin rituri de trecere, posedînd un idiolect și redescoperind virtuțile camuflării sacrului în profan, nu-i de mirare că „Păltinișul" (în formă „nature" sau în versiunea Liiceanu) pare la un moment dat a fi devenit un fel de „neloc": faptul e simbolizat chiar și de împrejurarea mai degrabă profană că stațiunea dispune de un nume dat aparent anapoda: comentînd *Jurnalul de la Păltiniș* al lui Liiceanu, Noica însuși scria în epilogul *Epistolarului*: „Ar trebui să surprindă pe cel care vine la Păltiniș faptul că nu găsește nici un fel de paltini. De ce vor fi numit așa locul? Și la fel, de ce Jurnalul de la Păltiniș? Oamenii dau sens și trup cîte unei himere, cîte unei dorinți, sau cîte unei fabule."[3]

2. Posibilitatea ca, într-adevăr, „Școala de la Păltiniș" să fi fost mai curînd o „himeră", o utopie în raport cu idealul proclamat de ea al „rezistenței prin cultură" în contextul mizerabil al României ceaușiste, iar alternativa propusă astfel la cultura oficială, dogmatică și controlată să fi fost falsă, irealistă, imposibilă sau chiar indezirabilă etic — iată ceea ce a preocupat intens o parte a intelectualității românești îndată după apariția *Jurnalului de la Păltiniș*, dar și mai tîrziu. Sesizînd imediat această aură parcă prea eterică a „Păltinișului" lui Noica și al discipolilor săi, Emil Cioran îi scria lui Liiceanu o mică drăgălășenie acidă: „Un străin care ar citi Jurnalul d-voastră ar putea crede că în anii aceia oamenii din România nu făceau decît să se piardă în meditații atemporale sau să viseze la soarta civilizației. Oferiți, așadar, o imagine falsă, dar în fapt, veridică a realităților din țară, pentru că evenimentele pe care le povestiți au existat cu adevărat, fie și numai la Păltiniș."[4] „Veridic" la modul empiric, desigur, dar oare nu e scenariul descris de *Jurnal* fals în „realitate", tocmai

[3] *Epistolar*, Gabriel Liiceanu, ed., București, 1987, p. 300.
[4] *Ibidem*, p. 12.

deoarece ar fi lipsit de aderență la o *altfel* de realitate, aceea de „jos", abia ea autentică, majoritară, esențială?

Într-adevăr, împrejurarea că anumite lucruri s-au întîmplat ca atare, nu elimină automat suspiciunea că ele pot, în definitiv, să se sustragă „istoriei reale", „vieții autentice", și, astfel, că ar aparține unui teritoriu cumva de „nicăieri", inactual — reprezentînd o fugă de realitate și o retragere din istorie — un „neloc". G. Liiceanu însuși formulează alternativa: „Dacă prin istorie se înțelege suita evenimentelor care se petrec cu noi, dar fără noi și dincolo de noi, atunci pentru Noica cultura echivala, desigur, cu o retragere din istorie. Dar dacă cultura și spiritul reprezintă însuși mediul natural de existență al omului, așa cum este apa pentru pești și aerul pentru păsări, a trăi în cultură înseamnă de fapt a intra, acum abia, în istoria mai adevărată și esențială a omului."[5] Pentru Liiceanu, ca și pentru Noica bineînțeles (care sugera la un moment dat, de pildă, că nu rezultatul alegerilor prezidențiale din Franța din 1981 cînd a fost ales Mitterrand, reprezintă Istoria, ci mai curînd „judecata" filozofică aplicată lui Sorin Vieru, în odaia sărăcăcioasă a lui Noica de la Păltiniș), a doua variantă era cea privilegiată. Și totuși, oare chiar putem afla în mod obiectiv pe unde trece „istoria mai adevărată și esențială"? În cazul peștilor și al păsărilor știm sigur că „natura" lor este apa sau aerul; dar în cazul omului — să fie cultura? Și ce fel de cultură?

Așa cum am arătat deja pentru destule cazuri similare — nu cred că putem afla. În orice caz, ceea ce am numit „regula reversibilității" își face din plin vizibilă și aici prezența: *descriind semnificația și rolul* „Școlii de la Păltiniș", *comentatorii își vor descrie în fapt propria lor atitudine afectivă* mai întîi față de Noica personal; mai apoi, vor descrie simpatia sau aversiunea lor față de o anumită perspectivă filozofică și culturală asupra lumii îmbrățișate

[5] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș,* p. 233.

de Noica (sau, mai tîrziu, și de unii dintre discipolii săi). Dacă simpatizează cu persoana autorului sau dacă, măcar în mare parte, aderă afectiv, din diferite motive mai mult personale, la proiectul său — să-i spunem, în lipsă de un termen adecvat, „culturalism ontologic“ — ei vor considera rolul lui Noica ca „antrenor cultural“, ca personaj filozofic viu și deopotrivă ca autor de cărți, drept benefic, autentic, esențial chiar în contextul nefericit al României ceaușiste — așadar ca „făcînd istoria“ și exprimînd „starea de lucruri“ reală. Vor regăsi, de pildă, în „modelul paideic“ un „suprematism uitat al filozofiei“ ca „variantă profană de a aduce în cîmpul culturii umaniste zvonul unei alte lumi“[6] — cum scrie patetic Liiceanu. Sau, ca Pleșu, vor insista asupra semnificației vieții personajului Noica, a valorii exemplare și modelatoare a gesturilor sale mărunte; sau, precum Sorin Vieru, vor sesiza în disponibilitatea lui Noica de a juca față de aproape oricine rolul unui maestru de gîndire „ceva impunător și măreț, o adevărată umilitate, o înțelegere adîncă — poate semiconștientă — a stării de lucruri“[7]. Acești oameni — așa cum au mărturisit-o ei înșiși — s-au simțit profund legați de Noica și de aceea s-au implicat cu iubire în scenariul său formativ.

Desigur că aceștia sau alții ca ei ar putea susține că raportul dintre pasiune și înțelegere este invers decît a fost prezentat aici: tocmai deoarece ar fi înțeles rațional semnificația „modelului paideic“ și valoarea autentică a „culturalismului ontologic“ al lui Noica — ar putea afirma ei — tocmai deoarece în prealabil ar fi apreciat just „saturația ontologică“ a acestui demers, ei au aderat apoi și afectiv la această filozofie și, de asemenea, s-au legat afectiv de persoana lui Noica, ori au dezvoltat pentru el admirația cuvenită unui maestru de gîndire. Sînt însă con-

[6] *Epistolar*, p. 179.
[7] *Ibidem*, p. 230.

vins că, de fapt, aici ca și în multe alte situații, legătura afectivă dintre persoane, *pasiunea, sentimentul* sînt cele care vin întîi și care se exprimă la început, fie și într-o formă indecisă și confuză. Ele însă generează traiectoria pe care apoi se va înscrie înțelegerea, analiza; teoretizările exploatează o pasiune și o relație pre-existente și le legitimează mai modest sau mai spectaculos, cîștigînd uneori, fără îndoială, o remarcabilă autonomie, dar fără a le putea întemeia ori inversa și fără a se putea, ele însele, desprinde complet de solul din care au crescut.[8] În particular, atunci cînd apreciem cu adevărat o persoană și îi acceptăm de aceea autoritatea, tindem să-i considerăm teoriile (mai ales dacă esența vieții persoanei se exprimă în teorii) drept pozitive sau precumpănitor pozitive. Iar dintr-o valoare pozitivă din punctul nostru de vedere — cum am mai spus-o — sîntem mai întotdeauna tentați să conchidem că avem de-a face cu „un fapt", sau o „realitate", așa cum, dimpotrivă, dintr-o valoare care ne apare negativă vom deduce imposibilitatea, himericul, indezirabilul, „anti-natura", „anti-istoria" și, deci, utopicul.

Lucrurile vor sta în acest al doilea fel în privința acelora care au reacționat negativ sub raport afectiv la Noica, în primul rînd, înțeles ca autoritate epistemică și deontică, și la „culturalismul ontologic" în chip derivat, sau care au alte atașamente afective prealabile, incompatibile cu Noica. Tendința lor va fi să considere „modelul paideic" drept fals, precar, ieșind în afara „istoriei reale"; pe Noica însuși îl vor vedea ca lipsit de „viață autentică". *„Ceva fals sau falsificator e lojat în ființa filozofului"*, scria Mariana Șora[9], care îl antipatiza personal în mod vădit pe Noica — un filozof, după ea, văduvit de înțelegerea vieții și a culturii adevărate, injust cu alte viziuni și închis

[8] Vezi și cartea mea *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, București, 1995, pp. 74–80.

[9] *Epistolar*, p. 198.

în mod idiosincratic și dictatorial între propriile reverii. Rezultă un aspect „utopic" (chiar dacă nu folosește termenul), în sensul de indezirabil și chiar de moralmente inacceptabil: „Atîtea dintre ideile sale — adaugă Mariana Șora — au ceva descărnat, fără aderență la real, fără adecvație, încît bănuiala ce mi se strecoară în minte este că... ființa pentru el este o abstracție."[10]

Firește că și acești critici ar putea susține că tocmai judecata lor este obiectivă și că pornește de la realități și că produce din realități obiective pasiuni și valori corespunzătoare. Dar cred că, fiind întemeiată pe o relație afectivă mai curînd negativă, tensionată sau măcar presărată cu pete negative, pe aceasta o descrie judecata lor în fond, atunci cînd azvîrle în „neloc" „modelul paideic" și „Școala de la Păltiniș".

Eugen Simion susținea astfel că Noica a edificat „utopia culturii" și „utopia performanței și a perfecțiunii și fabrică mereu proiecte care să scoată pe tineri din discoteci și să-i aducă în biblioteci"[11]. Dar această expediere a „modelului paideic" în regatul utopiei mi se pare direct determinată de iritarea mărturisită de E. Simion, la lectura *Jurnalului de la Păltiniș*, că filozoful se războiește cu „cultura judecății", deci cu criticii literari. Cel care lovește în legitimitatea profesiei altuia, scoțînd-o din zona „realului autentic" — așa cum a făcut Noica cu criticii literari — nu poate să se aștepte la un tratament diferit din partea adversarului și, conform „regulii reversibilității", va fi el însuși împins în utopic — cu sau fără piruetele stilistice de rigoare în asemenea cazuri.

Un caz caracteristic și ilustrativ, din acest punct de vedere, a fost și cel al lui Alexandru Paleologu. Prea departe ca vîrstă de Noica (10 ani) pentru a-i fi coleg deplin și prea aproape pentru a-i fi discipol autentic, companion

---

[10] *Ibidem*, p. 201.
[11] *Ibidem*, p. 323.

de domiciliu forțat la Cîmpulung, închis împreună cu el în 1958, totuși primul său „discipol", Paleologu se „desparte" de Noica într-un celebru eseu *Amicus Plato...sau „Despărțirea de Noica"* (aluzie și răspuns la cartea lui Noica *Despărțirea de Goethe,* scrisă la Cîmpulung). Acolo el îi reproșează fostului maestru neînțelegerea pentru estetic, pentru tragic, pentru etic și, la modul mai profund, lipsa de organ pentru percepția pluralității și a varietății nesfîrșite a vieții. Sau, cum va relua el într-o pagină a *Epistolarului:* „Cu sistemul său pseudo-speculativ [al lui Noica, *n.a.*] de a face opoziții verbale transformate imediat în alternative și deci în excluderi, el nu ajunge decît la justificarea ignorării celor mai multe dintre marile valori ale culturii, ale moralei și ale vieții. La justificarea ignorării disprețuitoare și în ultim resort a ignoranței pur și simplu."[12] Pentru Paleologu, „realitatea" sau „viața" se manifestă în concretul empiric și în variabilitatea nesfîrșită care însoțește „ceea ce este". Prin contrast, „culturalismul ontologic" platonizant, practicat de Noica, obsedat, chipurile, de Ideea unică și de ieșirea din concretul vieții, îi apare lui Paleologu ca deplasat și, în fond, profund inadecvat realității — evident „realității" *așa cum o înțelege Paleologu,* dar nu cum o înțeleg Noica sau Liiceanu.

Ce a fost atunci la început? Teza, formula intelectuală, *adevărul* aflat de partea unuia dintre rivali și pe care celălalt refuză dintr-un fel de orbire sau rea-voință să-l omologheze? Prea puțin. Probabil că ele — teza, adevărul — au fost legitimate și dăruite cu statut de „ființă" numai după ciocnirea a două temperamente incompatibile, a două personalități ireductibile, care, oricît s-ar fi stimat reciproc, nu se puteau abține să nu fie într-o spornică rivalitate. O tensiune inter-personală așadar, a fondat *Despărțirea de Noica.* Liiceanu o remarcă, de altminteri, considerînd că Paleologu și-a formulat *Weltanschauung*-ul

12 *Ibidem,* p. 88.

prin antiteză, tocmai pentru că a vrut să se opună neapărat lui Noica a cărui personalitate îl copleșea. Liiceanu afirmă că *Despărțirea...* a fost scrisă „din neputința specifică spiritului critic care, neavînd să opună o operă, se opune pe sine, în absența ideii proprii și în numele bunului simț, ca spirit critic gol"[13].

Corect din punct de vedere psihologic, Liiceanu nu are însă dreptate să-i reproșeze lui Paleologu că, din nevoia de demarcare față de o mare personalitate, ar fi construit în mod neîntemeiat și abuziv o critică a sistemului acelei personalități. Și aceasta nu fiindcă demarcarea nu ar fi precedat, într-adevăr, opțiunea teoretică clară. Numai că o situație asemănătoare poate fi descrisă la modul general, și nici Paleologu, nici Liiceanu, nici Noica (nici Aristotel, probabil, în raport cu Platon, nici Schopenhauer în raport cu Hegel), nici atîția alții — mari sau mărunți — nu fac excepție. Critica negativă a lui Paleologu nu este și nici nu poate fi mai „obiectivă", ori mai „realistă" decît este atitudinea pozitivă, contrară, a lui Liiceanu față de Noica (sau critica lui Noica la adresa „culturii judecății"), deoarece ambele legitimează și descriu — fiecare în felul ei — relații afective, nevoi psihologice de aderare, de delimitare și de concentrare originare și anterioare construcțiilor intelectuale. Rareori procedăm altminteri, cel puțin atunci cînd la mijloc stă nu examinarea particulelor sub-atomice sau descrierea erelor geologice, ci cîntărirea problemelor omenești; și nu trebuie să credem că e reprobabil faptul că, în astfel de situații, foarte adesea rațiunea e mai curînd *justificatoare* a unor prime opțiuni idiosincratice — în chip mai mult sau mai puțin izbutit — decît *descoperitoare*.[14] (Fără îndoială că, la nivelul opțiunilor secunde, rațiunea are un rol diferit și că valoarea ei epis-

---

[13] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 108.

[14] Reiau aici pe scurt considerațiile din *Filozofie și cenzură. Cazul Platon*, pp. 19–27.

temologică și euristică devine predominantă.) Din acest punct de vedere, majoritatea tezelor confruntaționale, a formulelor de polemică intelectuală riscă să nu fie decît lichidul dulce-amar, aromat și tare care acoperă zațul gros și non-potabil al nemărturisibilelor sentimente de bază. Dar de ce acest „decît" condescendent? Căci chiar așa cum e, „cafeaua" asta intelectuală, filozofică, savantă, ba chiar subtilă uneori e printre puținele lucruri care ne mai țin un pic treji în trecerea noastră — bună-rea cum e — dintre cele două nesfîrșite somnuri...

3. Presupusa vacuitate de tip utopic a „școlii de la Păltiniș" — a unui utopism folositor pînă la un anumit punct și agreabil, dar, chipurile, nu mai puțin lipsit de aderență la „realitatea autentică" — a fost și tema unui articol, de o ironie tăioasă învelită în puful smereniei admirative, al lui N. Steinhardt, intitulat în mod semnificativ „Catarii de la Păltiniș" și reprodus în anexele *Epistolarului*. Evreu convertit la creștinismul ortodox în închisoare (unde ajunsese fiind implicat în farsa judiciară numită „procesul Noica-Pillat"), apoi, după eliberare, devenit monah la mănăstirea Rohia, rămas mereu însă un remarcabil și monden eseist și critic, apreciindu-l intelectual pe Noica, dar în mod vădit fără nici o empatie cu filozoful, călugărul ortodox Steinhardt asemuiește grupul de discipoli ai lui Noica unui fel de sectă gnostică *sui generis*. Aceasta s-ar fi izolat voluntar, prin „cultura de performanță" și filozofie înaltă, de lumea mare și de rînd „a băcanului", a oamenilor „proști dar mulți" — vorba Lăpușneanului — dar în fond mai autentici, care suferă, trăiesc și se bucură omenește: „Și se ajunge astfel la o nevoită dar reală trufie: numai filozofii sînt sarea pămîntului (precum gîndeau și Platon, și Voltaire), numai îndeletnicirea lor justifică însăși existența acestei planete și apariția la suprafața ei a speciei cugetătoare și cogitante... Cruntă și logică aristocrație: cata-

ră, nevizitată de complezență ori de menajamente."[15] Pentru N. Steinhardt, Noica e, așadar, „catar", adică „pur" de amestecurile lumești și implicit maniheist, prin efortul separării de non-filozofic; dar e el cu adevărat așa? Sau, mult mai degrabă, o incompatibilitate personală, de temperament, de chemare și de destin identifică la Steinhardt „rezistența prin cultură" în versiune Noica cu o erezie maniheistă, ceea ce, din perspectivă ortodoxă, e semnul însuși al falsității, al himerei, manifestarea unei iluzii primejdioase? Din nou, deci: ceea ce este respins afectiv, din neaderență temperamentală, de caracter sau din opțiune de viață complet diferită are tendința să fie exilat și din tărîmul realității.

De fapt, Steinhardt a exprimat printre primii un reproș care de atunci va fi auzit mereu atît în ceea ce-l privește pe Noica, cît și referitor la activitatea ulterioară a unora dintre „discipolii" săi: „elitism", ori, cu cuvintele monahului, „orgoliu exclusivist", „lipsa milei"; sînt aici sensuri reluate și de un alt scriitor (Mircea Cărtărescu) mult mai tînăr și fără rasă, barbă și potcap, cu grelele cuvinte „păcat împotriva Duhului"![16] Din punctul nostru de vedere, acuza însemna, în mintea celor care foloseau și folosesc termenul „elitism" în acest context, că gruparea respectivă de „catari"-intelectuali trăiește sau activează în complet refuz față de ceea ce „se întîmplă jos", adică în plină inadecvare existențială. Căci în fond, nu era profund inadecvat — se gîndeau unii intelectuali pe atunci — să-ți utilizezi influența enormă numai pentru a-i îndemna pe tineri să citească Hegel, Heidegger și Platon, atunci cînd i-ai fi putut susține în adoptarea unei atitudini civice? Nu ar fi fost mai potrivită o reacție practică, „politică", la adresa ignominiilor fie și numai culturale ale regimului — demolarea satelor, a bisericilor etc.? Și nu era mai ales pro-

---

[15] *Epistolar*, p. 325.

[16] *Apud* Gabriel Liiceanu, *Ușa interzisă*, București, 2002, p. 65.

fund irealist și dovada unui „orgoliu exclusivist", de „catar", să crezi că în momentul de maximă afirmare național-comunistă mai era posibilă „rezistența prin cultură"? Că activiștii de partid deveniți brusc sentimentali și patrioți ar fi putut să dea în brînci pentru tinerii cu vocație, tracasați de șefii lor? Că flirtul cu protocroniști ca Paul Anghel sau Dan Zamfirescu ar fi putut înmuia zelul partinic al autorităților? Pe scurt, nu devenise, în acei nefericiți ani '80, o enormă, dar și primejdioasă utopie, o veritabilă „închidere care se închide" să întorci spatele „băcanului" în sens generic, să pretinzi că ignori „situațiunea", să spui tinerilor că „se poate face cultură și la lumina felinarului" (atunci cînd curentul electric era oprit de mai multe ori pe zi în numeroase localități) și să-i mustri dacă se gîndeau să emigreze în „Germania untului" și nu numai în aceea a culturii, pe care, paradoxal, pretindeai că o pot găsi chiar stînd pe loc în patria „socialismului multilateral dezvoltat"? Elitismul, trufia „catarilor" păreau a se împleti nu numai cu exclusivismul și lipsa de compasiune, dar și cu o vinovată orbire la necazurile tot mai mari ale „cetății reale", ba chiar cu o, fie și nevoită, dar periculoasă, complicitate cu regimul, datorită interesului filozofului pentru „idiomatic". „S-ar fi bucurat oare C. Noica, în vremea ceaușismului, de statutul său de guru, de nu se întîlnea, în temele tratate (inclusiv în Ontologia sa) cu naționalismul ceaușist, care i-a deschis calea? — s-a întrebat mai tîrziu, retoric, Z. Ornea.[17]

Iar ceea ce în anii '80 se șoptea sau se exprima prin complicate perifraze în unele dintre scrisorile din *Epistolar*, din

---

[17] *Apud* Mircea Martin, „Cultura română între comunism și naționalism", în 22, 2003/692. Martin ajunge la o concluzie contrară celei din citatul lui Ornea, opinia sa fiind că unele coincidențe dintre gîndirea lui Noica și temele naționaliste ale regimului au fost accidentale și că filozoful a fost în fapt un marginal, privit cu suspiciune de regim.

1990 încolo a început să fie afirmat deschis și tot mai fără menajamente. Sînt trei circumstanțele principale care au determinat pe destui să asocieze cu utopia sau chiar cu distopia activitatea de „antrenor cultural" a lui Noica și „școala de la Păltiniș":

Mai întîi, marile dezamăgiri ale intelectualilor români occidentalizanți din anii '90, legate de lentoarea și tergiversările reformei și, de aici, convingerea tot mai puternică a multora dintre ei că „rezistența prin cultură" ar fi fost un eșec i-a determinat să privească foarte critic activitatea lui Noica, considerînd-o un drum fals, o fundătură și chiar o formulă subtilă de a deturna energiile tinerilor talentați de la preocuparea pentru „cetate" și eventual de la disidență deschisă. Unii dintre cei care au asistat la mineriade își vor fi zis, terifiați, că nu de un Noica avea nevoie societatea românească, ci de un Havel sau de un Michnik, și nu de o mînă de „catari" comentînd în „castelul" lor din munți „modulațiile ființei" și cele „patru tipuri de vid", ci de un KOR sau de o editură samizdat! De fapt, cred că s-a afirmat (sau a renăscut) în acei ani un solid complex de inferioritate al intelectualului român față de cel central-european. Iar pentru a exorciza acest complex soluția a părut pentru unii a fi fost și recuzarea vehementă a celor considerați de ei responsabili pentru mai generala inacțiune, lașitate sau consimțire vinovată a intelectualilor români! Și astfel, din nou, *descriindu-și în fapt propria atitudine și relație din acest complex*, ei l-au alungat pe Noica și „școala" sa în irealism distopic.

Pe de altă parte, faptul că în anii '90 a început să se scrie tot mai mult și mai complet despre „Generația Criterion" și despre deriva unor tineri intelectuali străluciți dintre cele două războaie — Eliade, Cioran, Noica în principal — spre extrema dreaptă a aruncat noi umbre asupra experienței păltinișene. Adversitatea față de naționalismul interbelic, cît și teama de posibilitatea repetării sale în prezent au produs, de data aceasta, suspiciune față

de „culturalismul ontologic", văzut ca un model de utopie comunitar-colectivistă, presupus în continuitate cu himerele colectiviste ale anilor '30. Pentru autori ca de pildă Adrian Marino sau Alexandra Laignel-Lavastine — scandalizați pe bună dreptate de deficitele democratice și liberale ale societății românești postcomuniste — nu numai că Noica fusese inadecvat realității românești „autentice", care, pentru ei, se identifica cu nevoia modernizării democratice; dar inapetența sa pentru politicul manifest anti-totalitar din anii tîrzii părea a nu fi reprezentat decît reflectarea răsturnată în oglinda istoriei a prea marii sale apetențe pentru politicul extremist de la finele anilor '30. Lipsa sa de entuziasm pentru Occidentul contemporan, neînțelegerea pentru filozofia „edificatoare", alungarea „băcanului" din „ființă", excesiva preocupare pentru ontologie, explorările sale „neaoșiste" prin limba română au încetat a mai fi văzute numai ca nevinovate idiosincrazii de filozof, ci, brusc, au părut a face sistem: Noica — s-a spus — a rămas în felul lui un „legionar" nepocăit, lipsit de „organ" nu numai pentru artă sau literatură, dar și pentru democrație. N-ar fi fost, de aceea, o simplă întîmplare — arată de pildă Lavastine — că, spre deosebire de filozoful ceh Jan Patocka, inspiratorul Cartei 77 (cu care avea, altminteri, unele înrudiri filozofice), Noica a refuzat civismul și disidența: el n-ar fi reușit niciodată (și nici n-ar fi dorit-o, de fapt) să se desprindă de etnicismul, de naționalismul, de colectivismul, de antiliberalismul, antidemocratismul și antioccidentalismul anilor săi tineri.[18] Le-ar fi reciclat pe toate acestea într-un malaxor cultural atrăgător, le-ar fi cusut cu ingeniozitate într-un sistem filozofic presărat cu termeni hipnotici, fără însă să le abandonze și, de asemenea, fără să privească în ochi „ceea ce este real". Iar Adrian Marino, distingînd între Noica și dis-

---

[18] Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, București, 1998.

cipolii săi (spre avantajul acestora din urmă), asociază direct pe Noica la un *„antioccidentalism strident și, în soluțiile practice, de-a dreptul utopic, himeric"*, preocupat să găsească o „a treia cale" între comsumismul capitalist și totalitarismul comunist.[19]

Psihologic, poveste veche, în fond: într-adevăr, citim că personajul Socrate din *Norii* lui Aristofan nu doar își făcea veacul suspendat deasupra pămîntului și a realității, într-un așa-numit „gînditoriu", aducînd ofrande „zeițelor-nori", dar le și răpea mințile tinerilor, învățîndu-i să-și disprețuiască și să-și maltrateze părinții foarte reali și cam „băcani" în frustețea lor nefilozofică; inutilitatea sa utopică se conjuga cu nocivitatea sa social-practică. Numai că Aristofan îl *detesta*, desigur, pe Socrate și, în general, detesta filozofia și pe filozofi pe care nu-i distingea de sofiști și îi considera corupători ai tineretului și ai tradiției. Și atunci, descriindu-și în realitate propriul resentiment, îl trimitea pe filozof, drept pedeapsă imaginară, în „norii" distopici, așa cum, invers, Platon iubindu-l pe Socrate, făcea din el singurul om „autentic" și cel mai înțelept și mai bun dintre atenieni.

La fel, în viziunea comentatorilor noștri critici, inadecvarea lui Noica nu ar fi exprimat numai o fantezie benignă a „umblatului prin norii ontologici", ci în mare măsură ar fi constituit și o „utopie periculoasă" antiliberală, antioccidentală, colectivistă și antimodernă. Din „gînditoriul" lui Noica au tins și tind să se nască „lucruri teribile" — previn acești autori — adică, în fapt, personalități care reîncep, în alte condiții, „închinarea la nori" a maestrului, iarăși disprețuind deopotrivă „realitatea", pe nefericitul „băcan" — laolaltă cu autorii critici în cauză cu tot. Că și în acest caz, însă, sînt descrise *propriile lor relații negative* cu istoria, filozofia, societatea românească,

[19] Adrian Marino, „Dosarul Constantin Noica (II)", în 22, nr. 143/1992.

sau cu unii dintre protagoniștii scenei culturale și nu trăsăturile „obiective" ale „gînditoriului" păltinișean, mi se pare, din nou, foarte probabil.

De asemenea, rivalitățile și inanimozitățile cultural-literare din ultimii ani ai deceniului zece și-au adus și ele contribuția la „utopizarea" nu numai a „culturalismului ontologic" al lui Noica, dar și a demersurilor culturale, sociale sau politice ale presupușilor săi continuatori — mai ales Gabriel Liiceanu și Andrei Pleșu, dar și, într-o anumită măsură, Grupul pentru Dialog Social (printre ai cărui membri fondatori s-au aflat mai mulți dintre „discipolii" lui Noica), Editura Humanitas, revista 22. Pentru mai mulți critici literari, filozofi, scriitori, — așa-numiții „optzeciști" — grupați unii dintre ei, începînd cu anul 2000 în jurul revistei *Observator cultural* (dintre aceștia Ion-Bogdan Lefter și Caius Dobrescu sînt, în chestiunea care ne interesează, vocile cele mai audibile), „direcția" presupus inițiată sau inspirată de Noica și asumată mai ales de Gabriel Liiceanu, iar mai tîrziu de H.-R. Patapievici, este deopotrivă pernicioasă, inadecvată și „împotriva curentului" — adică împotriva necesităților modernizării și democratizării culturii românești. Mai rău: Noica ar crede în cultură — scrie Mircea Cărtărescu, un alt „optzecist" — „la fel cum poți crede foarte bine că un om drag care a murit e încă viu, pentru că trăiește în tine"[20]. Proiectul „Școlii" nu mai e, așadar, decît o fantasmagorie, o vacuitate himerică, un cadavru dichisit cu ontologie! Iar Cristian Moraru, înverșunat și el împotriva lui Noica și a discipolilor săi, crede că poate distinge în cultura românească de azi între „conservatori" și „progresiști", primii formați în jurul „Școlii de la Păltiniș", ceilalți — în jurul „Cenaclului de Luni", primii reprezentați mai ales de către H.R. Patapievici, ultimii — de Mircea Cărtărescu. Viciul primordial al celor dintîi? Inadecvarea la realitate (evident la „re-

---

[20] *Apud* G. Liiceanu, *Ușa interzisă*, p. 65.

alitatea" lui Cristian Moraru și a *Observatorului cultural*: „canonul paideic al lui Noica a avut o funcție pozitivă la vremea lui — concede autorul — dar a devenit între timp desuet și neproductiv". Implicația utopismului paseist este manifestă![21]

Mai devreme, Caius Dobrescu vedea și el lucrurile în aceeași cheie: preluînd o formulă celebră a lui Liiceanu, că „Școala de la Păltiniș" a fost o formă de „încremenire în proiect", care „se blochează într-un spiritualism indeterminat și narcisiac perfect convenabil statu-quo-ului"[22]. Ar fi existat bineînțeles chiar și o anumită conivență involuntară între „școală" și regimul comunist, și anume exact pe teritoriul irealismului și utopiei: „Ceea ce le lega era deraparea de la realitate, de la complexitatea condiției concrete a omului în comunismul mioritic, o simplificare confortabilă a lumii de opțiuni morale, o devoțiune unică și unilaterală, o anumită formă de «unidimensionalitate»"[23]

Dobrescu opune „intelectualul carismatic", al cărui reprezentant model după 1990 ar fi devenit Gabriel Liiceanu, considerat emulul și moștenitorul spiritual al lui Noica, „intelectualului critic" aparținînd — spune autorul — unora dintre reprezentanții „Generației '80" (și grupați programatic într-o anumită măsură în jurul *Observatorului cultural*). Firește Dobrescu se include pe sine în această „generație critică", pozitivă, „realistă", a optzeciștilor.

În alte articole, Caius Dobrescu este și mai vehement în a denunța rolul cultural distopic al lui Gabriel Liiceanu ca presupus urmaș și executor de „testament cultural" al lui Noica. Într-un caz, discută chiar dacă eticheta

[21] Cristian Moraru, „«Modelul Cărtărescu» versus «Modelul Patapievici»", în *Observator cultural*, 177/2003.

[22] Caius Dobrescu, „Politicile aroganței", în vol. *Inamicul impersonal*, București, 2001, p. 155.

[23] Caius Dobrescu, „Cu Walter Benjamin despre «fascismul» d-lui Liiceanu", în vol. *Inamicul impersonal*, p. 141.

„fascist", fie și folosită în chip figurat, i se potrivește. Răspunde negativ, dar simplul fapt că pune teribila întrebare este semnificativ. În același articol, susține că „Dl Liiceanu și-a creat poziția «auratică» din cîmpul cultural românesc administrînd cu o veritabilă virtuozitate mediatică relația domniei-sale cu filozoful Constantin Noica..."[24] Dobrescu exacerbează presupusele elemente „catare" din „școala de la Păltiniș" pe care o vede mimînd toate ticurile unei pretinse comunități de inițiați avîndu-l pe Noica drept zeu și pe Liiceanu drept profetul său. Consecința nefericită ar fi, în prezent, anacronismul atitudinilor celor ieșiți din „gînditoriul" lui Noica, lipsa lor de aderență la o societate în democratizare: și chiar atunci cînd unele merite civice nu le pot fi negate, „...discipolii noicieni — susține Dobrescu — par să conserve împărțirea operată de maestrul lor între «trăirea în cultură» și «viața ordinară». Ocupîndu-se de afaceri sau de Realpolitik, par că nu fac altceva decît să așeze condițiile unei vieți de contemplație, într-un sens doar parțial aristotelic: pentru acești gînditori, prioritare se arată temele ontologice, nu reflecția etică sau politică, atît de importantă în modelul clasic al «vieții bune». Implicarea lor [în unele activități civice sau politice, *n.a.*] are, așadar, mai degrabă rolul paradoxal de a retrasa, ostentativ, distanța dintre planuri, dintre susul și josul existenței."[25] „Catarii de la Păltiniș" nu se dezmint, așadar, nici mulți ani după moartea maestrului, după atîtea schimbări politice și chiar după implicarea lor civică pe care Noica părea s-o descurajeze. Nimic nu-i poate mîntui: *extra ecclesiam* (a „optzeciștilor") *nulla salus.* Că presupusa „distanță dintre susul și josul existenței" ar fi formulat o gnoză maniheistă, neconformă nici cu realitatea umană, nici cu cea culturală, nici cu sensul istoriei pare, pentru C. Dobrescu, evident. Pentru

---

[24] *Ibidem.*

[25] Caius Dobrescu, „«Rezistența prin cultură» și conservatorismul postbelic", în vol. *Inamicul impersonal*, p. 194.

noi este însă evident altceva: că *el își descrie astfel propriul resentiment față de Liiceanu*, dar exprimă și varianta personală a complexului de intelectual român din generațiile mai noi față de aparentul eșec istoric al „rezistenței prin cultură", practicate de generațiile anterioare. Dar iarăși, nu-i ceva care să-i fie neapărat reproșat numai lui!

Altminteri, de ce chiar din primele rînduri ale articolului versiunea de „rezistență prin cultură", pe care, cîndva, tocmai Noica cu „gnoza" sa ar fi încercat s-o formuleze ca model paideic valabil, îi trezește lui Dobrescu o „veritabilă indignare"? Un *lapsus calami*, deci, sugerînd că indignarea respectivă nu sosește „la sfîrșit", adică după ce autorul a analizat trăsăturile obiective ale fenomenului și a dedus într-un mod de asemenea obiectiv viciile sale, ci că, invers, chiar indignarea produce, nu „versuri", cum spune vechiul dicton, ci conferă analizei etosul. Mai pe larg: rivalități personale, antipatii reciproce, incompatibilități afective, temeri și speranțe personale neîmpărtășite determină indignarea: aceasta generează analiza, care restructurează tabloul după o schemă afectivă mascată. Plasîndu-se pe sine pe teritoriul unei „ortodoxii" critice, Caius Dobrescu (la fel ca și N. Steinhardt în alt mod, mai înainte) împinge ceea ce nu-i convine în erezie, fals și în inadecvare. Dar erezia, pentru cel pretins ortodox (în creștinism, în cultură, în politică etc.), nu-i decît o manifestare a unei iluzii de adevăr, o fantasmă, un fals etic și ontologic — o non-realitate cu pretenția de realitate, care se cuvine denunțată.

Mai trebuie adăugat oare că, din perspectiva „ereticului", realitățile și valorile se inversează, că „erezia" și „ortodoxia" își permută în acest caz pozițiile și rolurile? Și atunci, să fie oare numai una dintre aceste perspective opuse aceea privilegiată de *adevărul obiectiv*? Iarăși, pentru orice minte lucidă, puțin probabil!

4. În fapt, dacă vrem, de pildă, să descriem cu onestitate atitudinea lui Noica din anii '70–'80 față de democratism

și liberalismul de „bază", va trebui să recunoaștem echivocul lucrurilor: desigur, Noica era critic față de Occidentul contemporan și mai ales față de americanism („cultura bye-bye"), considerînd că acesta, în ceea ce el numea „era conjuncției", a trădat cumva valorile eterne ale spiritului european și a făcut prea multe concesii culturii de masă și consumismului. Și dacă anti-consumismul nu e, în sine, neapărat ceva grav și antidemocratic de reținut în contul unui gînditor, totuși în contextul de penurie generalizată a României ceaușiste prea vehementa opunere retorică a „Germaniei untului" „Germaniei culturii" și răstirea la Occident a putut crea perplexități[26]. De asemenea, admirația lui Noica pentru Platon, Hegel sau Heidegger, neîncrederea lui în Aristotel, Kant sau în filozofia analitică (mai puțin Wittgenstein pe care îl prețuia mult) ar putea fi considerată ca legitimînd o atitudine antiliberală și antidemocratică, de dreapta — „elitistă". Nu a fost în fond Platon „inamicul societății deschise"? Nu a fost Hegel lăudătorul statului prusac? Nu a fost Heidegger rector în timpul regimului nazist?

Adevărat, se poate susține că Noica nu l-a admirat pe Platon pentru proiectul său politic. Dimpotrivă, în *Interpretarea* sa la *Republica*[27] el se silește să arate că Platon a fost în mod abuziv înțeles ca un gînditor politic. E felul lui de a spune că preluarea politizată a modelului platonician — evident elitist și antidemocratic — nu e acceptabilă. Rămîne însă predilecția sa pentru unii gînditori ostili democrației și favorabili unor regimuri meritocratice, noocratice, sau simplu, nonliberale.

Dar oare — ne putem întreba privind lucrurile din altă perspectivă — a fost „școala" lui Noica în sine un exerci-

---

[26] Vezi, de pildă, C. Noica, „Scrisoare către un intelectual din Occident" prefață la vol. *Modelul cultural european*, București, 1993.

[27] C. Noica, „Cuvînt prevenitor" în vol. Platon, *Opere*, vol. V, București, 1986.

țiu antidemocratic și antiliberal? Dimpotrivă! Mai toți comentatorii — chiar și cei care nu au prețuit experiența aceasta, precum Steinhardt, Simion sau Paleologu — au remarcat *en passant* caracterul „socratic" al discuțiilor, libertatea lor uimitoare, confruntarea plină de viață și, adesea, de umor a unor puncte de vedere diferite, chiar opuse, fără țîfnă, încruntare și fără intenția de a impune ceva discipolului împotriva convingerii raționale. De fapt, unul dintre secretele principale ale succesului de public al *Jurnalului de la Păltiniș* acesta a fost: într-o societate în care discuția liberă, argumentarea rațională, plăcerea contrazicerii civilizate, curtoazia etalării obiecțiilor și a contrapropunerilor, prețuirea și generozitatea pentru punctul de vedere al celuilalt erau sistematic anihilate și disprețuite, această carte micuță a demonstrat că toate aceste minuni ale spiritului liber sînt încă totuși cu putință. Unde? În preajma lui Noica. Nu teoriile lui Noica în sine erau lucrul cel mai important care putea fi citit aici; în fond, aceste teorii se regăsesc mai bine expuse, mai profund dezvoltate, în cărțile, nu puține, ale filozofului. Dar dialogul în libertate, creator și formator — reflectare scrisă a numeroaselor dialoguri orale dintre individualități deloc reduse la un numitor comun — a constituit esența „școlii", expresia practică a filozofiei lui Noica. Or, nimic nu poate fi mai ostil „societății închise" decît dialogul, așa cum nimic nu-i mai apropiat de autenticul spirit democratic decît el.

Era totuși „școala de la Păltiniș" un club exclusivist, elitar, disprețuitor al „celor de jos", al „băcanilor" — fie ei și critici literari, artiști, scriitori, ori oameni care suferă, față de care Noica ar fi avut „un neiertător complex de superioritate", cum scrie Șt. Aug. Doinaș?[28] Depinde de perspectivă. Era în orice caz proprie lui Noica încercarea lăudabilă și cît se poate de democratică de a depista

[28] *Epistolar*, p. 131.

talente tinere oriunde în țară și de a le pune la lucru. Clubul nu era închis, dar ușa se deschidea treptat, cu efort personal din partea doritorului. Regulile de „cooptare" erau relativ stricte, dar important este că existau și erau, în fond, la îndemîna multora: greaca, germana, o anumită disciplină de studiu, anumite lecturi. Unii le-au văzut pe acestea ca pe mărturisirea unui dogmatism inacceptabil care excludea alte dimensiuni ale spiritului sau vieții. Dar Noica nu vedea „antrenamentul cultural" ca pe un scop în sine, ci ca pe un mijloc, un instrument formativ. De altminteri, goana lui Noica din ultimii săi ani de viață după tineri valoroși este tot ce poate fi mai contrar exclusivismului. I s-ar putea reproșa maestrului nu atît închiderea orgolioasă, cît, dimpotrivă, prea marea și prea amabila disponibilitate pentru oricine și ușurința cu care, risipindu-se, se lăsa cu generozitate exagerată captat de orice excursionist cu snobisme culturale. Prea democratic atunci, Noica?

E adevărat, Noica a publicat mult în timpul regimului Ceaușescu (au făcut-o și cei care l-au acuzat de „colaboraționism" precum Adrian Marino sau Gheorghe Grigurcu); dar nimic din ce a publicat nu poate fi considerat inspirat de regim, nici măcar cărțile dedicate așa-numitei de el „obțineri a universalului prin idiomatic", adică încercării de a găsi un zăcămînt filozofic în limba română. N-a scris „omagii" sau articole de circumstanță. N-a „servit" voluntar, chiar dacă, uneori, a putut fi utilizat. Nu i s-au încredințat catedre universitare sau institute, ori posturi administrative și n-a avut parte de multele alte cîștiguri cu care regimul își răsplătea adulatorii. S-a retras la Păltiniș într-o marginalitate avantajoasă, poate, în planul ideii, dar lipsită de orice profit în plan material. Curînd după moarte, în 1987, nu s-a mai putut publica nimic despre el. Numele, filozofia sa și cei pe care îi inspirase deveniseră cu toții tabu! Curioasă formă de „colaboraționism"!

Și totuși nu-i pînă la urmă nedemocratic, nu-i „catar“ disprețul pentru „băcan“, despre care Noica afirma că *„nu este“*? Într-un sens, da. Dar în alt sens — nu. Căci, după el, „băcanul nu este, pentru că nu vrea să fie, pentru că nu a făcut nimic ca să fie“[29]. Nu „băcănia“ în sine e, deci, respinsă, ci *complacerea în ea, refuzul de a o părăsi*. „Băcanul“ s-a exclus singur prin lene și alegere falsă de care este responsabil. Democrația pe care Noica o respinge înseamnă uniformizare, aplatizarea tuturor în numele unui sentimentalism sau al unui umanitarism, ce-i drept, de esență creștină și lăudabile poate, dar nu indispensabile pentru o definiție a democrației, nici ireproșabile. În fond însă, aceasta este democrația de care se temea, pe timpuri, Tocqueville, chiar în numele liberalismului. Democrația pe care Noica o accepta ar fi fost o școală a spiritului mai aspră, dar nu nedreaptă, unde toți — dascăl și elevi — sînt egali, nu fiindcă ar fi egalizați în identitate, ci fiindcă regula este că „nu se știe cine dă și cine primește“ și unde deviza, în spiritul lui Platon și Aristotel, este că „depinde numai de tine să porți în tine un zeu“.[30]

Și apoi: dacă lui Socrate i s-a trecut în sarcină anti-democratismul unora dintre discipolii săi, precum Charmides, Critias, Alcibiade sau chiar Platon, procedeul e inaplicabil în cazul lui Noica. Chiar criticii săi cei mai acerbi, precum Caius Dobrescu, trebuie să admită, fie și cu jumătate de gură, că, după moartea maestrului, unii dintre „discipoli“ s-au angajat mai întîi în disidență fățișă, apoi, după 1990, au jucat un rol important în constituirea sau stabilizarea unor instituții democratice, publicații, instituții de cultură sau ale societății civile, sau — ca în cazul lui Andrei Pleșu — au participat de două ori la guvernare servind acolo principiile liberal-democratice. Lecția lui Noica, cîtă a fost, nu s-a arătat, așadar, deloc antidemocratică și an-

---

[29] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 176.
[30] *Ibidem*, p. 198.

tiliberală! S-ar putea, pe de altă parte, susține (și s-a susținut) că „optzeciștii", strînși în jurul *Observatorului cultural,* cu greu pot fi scutiți de acuzația pe care ei o lansează fără ezitare celorlalți — aceea de a constitui un grup sectar, dogmatic, motivat mai mult de resentimente și ambiții de dominație mediatică decît de autentica polemică de idei. Dacă, deci, democratismul foștilor „păltinișeni" e contestabil, cel puțin la fel de contestabil și cam pe aceleași criterii devine și democratismul „optzeciștilor".

Erau însă Noica și „școala" sa ostili modernității? Unei *anumite* modernități, mai ales postmoderne — da. Există totuși un principiu esențial al filozofiei lui Noica care revine sub diferite forme deopotrivă în scrierile și în dialogurile sale și care e modern, în sensul profund al cuvîntului: principiul că nu atît *adevărul în sine, ca formulă, contează, cît drumul spre el*: „Fluiditatea, sensul acesta al lui tao, al căii, e totul... Altminteri nici un răspuns nu e bun dacă închide problema. Totul e ca Ideea să se afle mereu în fața ta. Dacă rămîne în urma ta, obținem doar o tehnică în numele unei idei. Însă tot ce e bun în viață poartă în sine infinitul" — le spune el odată lui Liiceanu și lui Pleșu.[31]

Or, dacă această fluiditate deopotrivă existențială, filozofică și pedagogică — foarte modernă în insistența ei pe valoarea indeterminatului, pe drum și pe infinit — nu a fost recunoscută de unii care au văzut în Noica numai dogmaticul, „catarul", purtătorul „unui sistem de idiosincrazii funciare și inavuabile" (Paleologu)[32], mandarinul adevărului ultim, „unilateralismul" (C. Dobrescu) etc., ea a fost recunoscută, dar, culmea, considerată ca fiind un „prea mult" de Andrei Pleșu. Pentru el, dimpotrivă, „defectul" lui Noica era de a fi fost prea „fluid", prea lipsit de o „dogmă" în sens arhaic, ceea ce îl făcea inapt să fie un *„maes-*

---

[31] *Ibidem,* p. 120.
[32] *Epistolar,* p. 89.

*tru spiritual*", un „guru", tocmai pentru că maestrul spiritual, după Pleșu, ar trebui să ofere certitudini la capătul drumului inițiatic. Noica ar fi trasat numai „un spațiu al așteptării maestrului": „Am spune că funcția pedagogului constă în a transmite elevului său știința de a identifica, dincolo de registrul empiric al lumii, legea ei inaparentă... Maestrul spiritual știe să confere fluidității ascunse a lumii o nouă, superioară fixitate. Pedagogul dizolvă corpul, căutînd esența lui subtilă. Maestrul spiritual re-cristalizează corpul, reașază esența lui în substanțialitate."[33]

În ochii unora, prin urmare, Noica era prea rigid, lipsit de adecvație la realul pluriform; în ochii celuilalt, era prea fluid, neatingînd „o superioară fixitate" care să capteze realul de profunzime. Ar fi fost doar un „prodrom" al maestrului spiritual ce „va să vie". Într-un caz, ce i se reproșează este ispita nerefuzată de a deveni un „guru"; în celălalt — refuzul și inapetența de a incarna unul. Or, împrejurarea că aceeași personalitate și aceeași operă produc înțelegeri opuse e, de bună seamă, o banalitate. Dar atunci trebuie să ne ferim de tentația de a da dreptate unora împotriva altora și de a căuta „realitatea autentică și obiectivă" într-un loc, într-altul, sau chiar cumva la mijloc. Fiindcă asemenea judecăți au prea puțin de-a face cu „realitatea autentică": ele nu sînt judecăți de fapt, așa cum vor să pară, ci în mult mai mare măsură sînt distilate ale unor judecăți de valoare care își extrag esența subtilă din pasiunile, afectele, așteptările și complexele anterioare ale celor în cauză.

Mai trebuie aici adăugat că din scenariul „paideic" al lui Noica pare să fi făcut parte, în mod obligatoriu, „despărțirea" discipolului de maestru. „Despărțirile" lui Paleologu, Pleșu ori chiar Liiceanu nu au fost însă niște accidente de parcurs, ci au fost cuprinse în însuși planul scenariului.

[33] Andrei Pleșu, „Constantin Noica între filozofie și înțelepciune" în vol. *Limba păsărilor,* București, p. 200.

Fluiditatea despre care aminteam pretinde, într-adevăr, un paricid simbolic al dascălului, pentru a permite elevului să decoleze liber de pe pista școlii. Maestrul — notează Liiceanu în ultimele rînduri ale *Jurnalului de la Păltiniș* — devine în acest fel o *„victimă fericită"*.[34] Greu de găsit ceva mai puțin dogmatic și în același timp mai apropiat modernității esențiale, cu oroarea ei față de stază și perfecțiune stabilă, decît asumarea rolului de „victimă fericită" din partea dascălului. Dar este de bună seamă aici și o aplicare practică a modelului noician al „limitei care nu limitează". Deci, anti-modern — Noica?

5. Trebuie acum să observăm că judecata noastră de ansamblu asupra realismului sau a utopismului „culturalismului ontologic" și, în sens mai larg, asupra valorii „rezistenței prin cultură" în versiunea Noica sau în general a devenit în mod profund influențată, după părerea noastră, de cursul pe care l-au luat evenimentele în 1989, de căderea comunismului în întreg spațiul est și central-european, cît și de prăbușirea URSS în 1991. Ea are totul, prin urmare, dintr-o *judecată retrospectivă,* care deduce semnificația unui moment anterior din existența cunoscută deja a unui moment posterior. Or, afară doar dacă nu presupunem că istoria se desfășoară după legi fatale care pot fi cunoscute și că, deci, viitorul se află în chip determinat și nu indistinct în trecut, validitatea unei asemenea deducții este greu de acceptat.

În anii '70–'80 ai secolului trecut, comunismul părea multora — în Est ca și în Vest — indestructibil pe termen previzibil. Și Noica, și majoritatea intelectualilor români în orice caz (ca și majoritatea politologilor și a kremlinologilor occidentali) considerau că prăbușirea sa rapidă este improbabilă și chiar utopică; ceea ce era de sperat în mod realist era, în România, doar o nouă fază de „liberaliza-

[34] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș,* p. 240.

re", de „îmblînzire", poate chiar de „kadarizare", după dispariția lui Ceaușescu, bazată pe principiul „cine nu e împotriva noastră e cu noi".[35] În această eventualitate, „rezistența prin cultură", în așteptarea unor vremuri ceva mai clemente, chiar dacă nu radical diferite, părea a fi fost un scenariu plauzibil și realist, în care merita să te angajezi, și mai ales în modul „fără rest" al lui Noica. În orice caz — se putea gîndi cineva ca Noica, trecut prin domiciliu obligatoriu și prin pușcăriile comuniste — riscurile unei disidențe deschise puteau fi prea mari în raport cu cîștigurile. Fără o Biserică de tip polonez, fără o sciziune serioasă în partid ca în Cehoslovacia, dar cu obișnuința tradițională românească a acomodării facile, rezistența sporadică ar fi fost iute și brutal înăbușită de regim, iar pierderile ar fi fost incalculabile. Mai era ceva: Noica avea probabil sentimentul că răspunde pentru tinerii, destul de numeroși deja, care îl cultivau intens și cu care el se întreținea. Știa bine cît de suspicios, cît de absurd de suspicios era regimul la orice semăna a „grup" și, pe de altă parte, nu putea uita că, în 1958, mai toți prietenii săi fuseseră închiși și din pricina aceleiași cărți pe care el însuși le-o împrumutase pe rînd. Se simțise atunci extrem de vinovat și de responsabil, fără ca, de fapt, să fi fost, și nu dorea repetarea a ceva similar acelei tragice experiențe despre care amintește cu tristețe în „fișa sa clinică" a „ahoreticului"[36]. Acuzația că era lipsit de dimensiune „etică"

---

[35] Adrian Marino, „Dosarul Constantin Noica (IV)", *22*, 144/1992: „Asemenea majorității poporului român și a păturii intelectuale, C. Noica era convins că regimul comunist era ireversibil."

[36] „Dacă nu ar fi înregistrat experiența amară că toate lucrurile pe care le facem și nu le facem, chiar izolările noastre au un caracter social și privesc într-un fel pe alții, făcîndu-i să plătească pentru noi această intrare într-una din puținele mari singurătăți ale omului modern, care este recluziunea, i s-ar fi părut o încîntare, de vreme ce lucrurile se petreceau într-un ceas cînd mîniile se stinseseră etc."(C. Noica, *Șase maladii ale spiritului contemporan*, București, 1997, p. 103).

devine, din această perspectivă, extrem de discutabilă, mai ales cînd vine din partea unor persoane care nu s-au remarcat prin elanul disident și care nu au cunoscut supliciile nu numai fizice, dar și morale de fi fost cumva, fie și într-un fel absurd, responsabile pentru viața și libertatea altora.

Cît de dependentă de o judecată retrospectivă rămîne aprecierea noastră se poate vedea și din următoarea întîmplare: în 1981, pentru întîia și unica oară, Noica a fost invitat să vorbească studenților de la Universitatea București. Circumstanțele erau sumbre pentru studenți care, după absolvență, aveau „închise" orașele mari și riscau să se epuizeze în mizerie rurală. Noica nu i-a îndemnat să reziste regimului (lucru imposibil), ci să se ducă unde sînt trimiși, dar să-și ia cu ei dicționare și cărți și să studieze. Le-a vorbit despre „limita care nu limitează", despre șansa spirituală pe care le-o poate oferi semi-recluziunea lor și a rezumat spunînd că *„cele mai mari cărți ale omenirii s-au scris la lumina lumînării"*. Prelegerea s-a bucurat de un mare succes, dar autoritățile de la centrul universitar de partid s-au supărat pe organizatori și Noica nu a mai fost chemat niciodată. De ce? Oare nu „colaborase" în fapt filozoful, predicînd supunerea formală la regulile prescrise de statul totalitar? Așa ar fi judecate lucrurile astăzi, din perspectiva istoriei cunoscute. Dar pe atunci, vorbele lui Noica erau văzute altfel, subversiv, deopotrivă de studenți și de autorități. Căci acestea din urmă nu aveau nevoie de oameni inteligenți care să-i studieze pe clasici sau să scrie cărți „la lumina lumînării", ci de imbecili care să nu studieze nimic, nici chiar dispunînd de electricitate. Oferind studenților o speranță și un sens al vieții prin cultură, Noica tindea să deturneze în fond planurile partidului și, de aceea, influența sa în creștere asupra tinerilor universitari se cerea oprită. Cum scria cu justețe Adrian Marino (altfel, un critic sever al rolului lui Noica), „dosarul sau cazul Noica este plin de asemenea ambiguități. Totul depinde de unghiul și criteriul nostru de percepție."

Un criteriu care — mă grăbesc să adaug — se supune de fapt *regulii reversibilității*, ceea ce blochează șansa noastră de a obține, *pe această cale*, un adevăr imparțial și obiectiv.[37]

Nu contest că, într-un sens, se poate spune că Noica „a colaborat" cu regimul — dar nu altfel decît a colaborat cu romanii marele rabin Iochanan ben Zakkai, cel care, abandonîndu-și în ascuns compatrioții în Ierusalimul asediat, a venit și i-a cerut lui Vespasian să-i dea dreptul să înființeze o școală de studiu pentru Torah. Această școală a salvat iudaismul rabinic de la naufragiu. Dar dacă, să zicem, o epidemie ar fi alungat armatele romane și o invazie barbară în alt colț al Imperiului ar fi schimbat cursul istoriei universale? Nu ar fi fost considerat de zeloții victorioși același Iochanan ben Zakkai un trădător al poporului său?

De aceea, judecățile radicale care văd în rolul lui Noica un colaboraționism ceva mai subtil sînt false. Aplicînd în mod complet eronat standardul de acțiune politică de azi perioadei de dinainte de 1989, Gheorghe Grigurcu, de pildă, vede în „Școala de la Păltiniș" „o supapă îngăduită, una dintre cele mai convenabile", ceea ce este nu numai o teribilă nedreptate, dar și o dovadă de cecitate istorică.[38] Firește, într-un sens, totul se petrecea pe atunci „cu voie de la poliție", inclusiv apariția tuturor revistelor literare la care colabora și Gh. Grigurcu. De asemenea, în același sens, toate cărțile și articolele care au apărut în acea perioadă, indiferent de conținut și de autor, inclusiv cele ale lui Grigurcu, „au colaborat"! Dar în alt sens, au existat diferențe extrem de mari între ele și tocmai notarea acestora este fundamentală.

Astăzi, privind lucrurile retrospectiv, am putea trage concluzia că și Noica, și mulți dintre noi cei de-atunci ne-am înșelat: regimul intrase deja în agonie, iar faptul că nu ne-am

---

[37] Adrian Marino, „Dosarul Noica (V)", 22, nr. 146/1992.

[38] Gheorghe Grigurcu, „Cazul Noica", *Convorbiri literare*, 10/2003. Vezi și articolul meu, „Noapte bună, dialog", în 22, nr. 720/2003.

imaginat acest *exitus* apropiat și precipitat ne-a lipsit probabil de preparare și de o bună înțelegere pentru perioada post-comunistă. „Calea Patocka" (pentru a vorbi în termenii Alexandrei Laignel-Lavastine[39]) s-a dovedit mai realistă, mai adecvată decît „calea Noica", și a ajuns, pentru a spune astfel, să fie „sancționată de Istorie". Putem regreta, pesemne, cecitatea noastră, sau, poate mai degrabă, putem deplînge deficitul nostru de imaginație.

Numai că aprecierea noastră critică rămîne mereu *retrospectivă:* Jocul a părut a se fi desfășurat în chip *necesar* în acest fel numai pentru cei care au trăit destul ca să vadă sfîrșitul partidei, dar această necesitate nu era deloc decisă, în momentul cînd oamenii aflați încă *in medias res* încercau să conjectureze, în condițiile în care trăiau, un final care încă nu exista.

Ce s-ar fi întîmplat dacă, de pildă, Gorbaciov ar fi fost înlăturat de la putere de către o clică conservatoare cu doi–trei ani mai devreme decît s-a întîmplat, într-un moment cînd nu ar fi existat un Ielțîn care să întoarcă situația? Evenimentul — foarte plauzibil — ar fi schimbat cu totul datele situației în întreg Estul, deci și în România; iar, în această circumstanță, „școala de la Păltiniș", chiar fără să fie comparabilă din atîtea puncte de vedere cu „școala de la Iabne", ar fi avut o importanță cu mult mai mare decît a avut-o efectiv, și strategia ei culturalistă ar fi apărut salvatoare. În orice caz, după mai mulți ani, destui l-ar fi considerat pe Noica un „realist", un om cu instinctul adecvării la realitate și cu darul de a previziona corect viitorul și de a construi un proiect cultural corespunzător. Și tot aceștia, deși lăudînd sub raport moral sacrificiul și eroismul puținilor disidenți din România, dar mai ales pe al mult mai numeroșilor disidenți din Polonia sau Cehoslovacia, le-ar fi considerat, firește în perspectiva acestui vi-

---

[39] Alexandra Laignel-Lavastine, *Filozofie și naționalism. Paradoxul Noica*, București,1998, mai ales capitolul „Răspunsul culturalist".

itor *contrafactual*, superbe, dar irealiste, himerice, utopice, zadarnice. N-ar fi procedat altfel decît istoricii iudaismului care, elogiind eroismul și spiritul de sacrificiu al zeloților de odinioară, admit că ei au murit fără rost în Ierusalimul incinerat de legiunile lui Titus, în vreme ce maestrul „colaboraționist" Iohanan ben Zakkai, nu departe, la Iabne, salva cărturărește poporul lui Israel distribuind teme didactice și comentînd detaliile Mișnei cu discipolii.

Viitorul rămîne impredictibil — cel puțin atunci cînd avem în vedere transformări istorice importante. Și atîta vreme cît nu mi se va dovedi că n-am dreptate, raționamentul retrospectiv și judecățile de valoare care decurg din el rămîn echivoce. Ceea ce nu înseamnă că putem să ne sustragem încercării de a anticipa viitorul și de a construi proiecte corespunzătoare versiunii de viitor imaginat. Dar toate acestea țin de *opțiuni prime*, iar opțiunile prime rămîn toate — cum știm — partizane, relative, echivoce și, mai ales, incapabile de a oferi stabilitate și universalitate.

Și atunci, ne mai rămîne ceva, în afară de a spera să decidă Istoria dacă înțelepții sînt orbi sau zeloții înțelepți — și mai ales, în afară de a aștepta ca ea să-și rîdă deopotrivă de înțelepciunea unora, de zelul celorlalți și de orbirea tuturor?

6. Poate doar, iarăși, să ne dăm cu un pas înapoi! Să punem între paranteze *comparația extrinsecă*, de tipul celei operate de Lavastine între „calea Noica" și „calea Patocka". Să întoarcem asupra lui însuși proiectul „școlii de la Păltiniș" a lui Noica și, supunîndu-l testului de auto-incluziune, să vedem dacă aduce proba responsabilității.

Am remarcat deja că deviza „școlii" lui Noica ar fi putut fi „nu se știe cine dă și cine primește". (În fapt, formula, luată din Léon Bloy, figura deja în primul proiect al „Școlii" — totuși considerabil diferit de cel actualizat în *Jurnalul de la Păltiniș* — expus în *Jurnalul filozofic* din

1944.[40]) Această deviză poate fi interpretată și în sensul că *nu există nici o deosebire fundamentală între dascăl și elev*, că regula unuia este și regula celuilalt, că distanța respectuoasă și ierarhică a sistemelor academice formalizate, dar și inegalitatea ierarhică a transmiterii arhaice a înțelepciunii nu sînt practicate aici. Iată o primă condiție a *entopicului*, dar să cercetăm lucrurile mai îndeaproape:

Dacă este ceva care nu-i poate fi reproșat lui Noica — și, de fapt, cred că nici nu i-a fost reproșat nici de criticii săi cei mai severi — este duplicitatea: el nu a cerut niciodată tinerilor sau așa-zișilor discipoli, altceva decît pretindea de la sine, și nu i-a îndemnat să facă altceva decît făcea el însuși. A crezut, într-adevăr, că socialismul are, alături de diversele sale rele, și avantajul, pentru omul de cultură, că te eliberează de obsesia lui „a avea" și te încurajează să-l cauți pe „a fi". O naivitate mare, pesemne; dar nici nu i-a îndemnat pe alții să „scrie la lumina felinarului", atunci cînd el (care își cucerise notorietatea și dispunea de venituri suficiente pe care i le confereau drepturile de autor plătite la maximum și pensia mare pentru vremea aceea a Uniunii Scriitorilor) s-ar fi bucurat fie și de confortul foarte relativ al Capitalei. Nu a procedat deloc în felul profesorului său, Nae Ionescu, care predica necesitatea scăderii generale a nivelului de trai în România, pentru a deconecta țara de Occident, în timp ce, ca reprezentant al firmei Mercedes, avea bani din belșug, aventuri mondene și vilă în afara Bucureștiului. Nici nu a „predicat" sinuciderea pentru alții ca prietenul său Cioran, fără s-o pună niciodată în practică. Cu seninătate, Noica s-a retras la Păltiniș în condiții materiale pe care le-aș descrie ca aproape mizerabile, chiar la standardele Româ-

---

[40] Ion Dur, *Noica — între dandysm și mitul școlii*, București, 1994: „Școala pe care o visa Noica atunci, undeva la marginea Bucureștiului se va întemeia, peste ani, la Păltiniș...", p. 130. În fapt, deosebirea dintre cele două „școli" este considerabilă.

niei de atunci — el, un om relativ în vîrstă, rămas din tinerețe fără un rinichi, trecut prin domiciliu obligatoriu și închisoare, de unde ieșise șubrezit și fără dinți. (Ceea ce nu l-a împiedicat să declare mult mai tîrziu că bătrînețea este bună și deoarece te scapă de „32 de dușmani"!) Austeritatea, viața bazată pe „a fi" și nu pe „a avea" erau recomandate celorlalți ca modalități de a trăi în mod autentic în cultură, dar el era primul (și de fapt cam singurul) care să le aplice literal și pînă la capăt.

Îi sfătuia, de asemenea, pe ceilalți să prefere „Germania culturii" „Germaniei untului" — adică să renunțe la ideea emigrării, dacă aveau posibilitatea să emigreze în Occident; dar el însuși a făcut aidoma, rămînînd într-o Românie care fusese cu el atît de vitregă, deși i-ar fi fost pe deplin posibil să se expatrieze încă din anii '70, cînd „i s-a dat drumul" să plece în Occident, unde trăiau prima sa soție și cei doi copii de care fusese despărțit de decenii, ca și atîția prieteni dragi din tinerețe, precum Cioran sau Eliade. În fapt, Noica a rămas mereu, cu bună știință și cu obstinație, un marginal într-un regim care marginaliza cultura în ansamblul ei, refuzînd orice consacrări academice formale, într-o vreme cînd prea puțini dintre oamenii tineri de talent care nu colaborau deschis cu regimul mai puteau să aibă parte de atare consacrări ori de avantaje materiale.

I-a scandalizat pe mai toți — de la Paleologu pînă la Liiceanu și Pleșu, dar și pe alții — cerîndu-le să ignore pe cît posibil „sufletul", sau chiar să-l reprime pe „omulețul" din fiecare; să-i domine acestuia orgoliile, ambițiile de avansare profesională și socială, apetiturile, amorurile, să-l „treacă la coardă pe fratele-porc". Dar el însuși a făcut toate acestea cu o consecvență uimitoare: „Nu am biografie. Am numai cărți... Am trăit în recluzie deliberată"[41], obișnuia el să spună. A așteptat prea mult de la ceilalți? Posibil.

[41] G. Liiceanu, *Jurnalul de Păltiniș*, p. 14.

Dar în nici un caz nu le-a cerut lor altceva decît a cerut mereu de la sine însuși, iar de la sine însuși a cerut cu siguranță mai mult decît de la oricine altcineva.

În fapt, ca un veritabil antrenor sportiv, îi îndemna pe discipoli să aibă program, să facă exercițiu fizic, să-și ritmeze viața, să lucreze intens, să nu se lase distrași de evenimente fără conținut, pentru a putea da randamement cultural: *„Vita sine programmatione quasi imago mortis est"*, spunea.[42] A consemnat în *Jurnalul de idei*, pentru uz propriu, însă și o altă deviză, în același sens, dar mai dezvoltată: *„Nulla dies sine laetitia*. Dar *laetitia* înseamnă: disciplină, muncă, trudă, suferință, îndoială, invenție, bucurie." Aceeași deviză era propusă însă, de îndată, și discipolilor (Liiceanu, Pleșu, Vieru), evident pentru a le fi și lor de folos, așa cum a notat Liiceanu în *Jurnalul de la Păltiniș*.[43] O maximă a omului de cultură, așadar, dacă nu universală, totuși universalizabilă, extinsă cu responsabilitate. Credea în acumulări, recomanda cantitatea în studiu, și el însuși citea și scria enorm. A învățat din tinerețe greaca pe care o pretindea apoi și de la cei care îl cultivau. Să credem că dificultățile verbului grec au fost mai îngăduitoare cu el decît cu tinerii cărora le cerea același studiu aspru? (S-a interesat, în repetate rînduri, și de matematicile superioare, dar n-a mai îndrăznit să pretindă același „supliciu" și de la ceilalți!) Nu afirm că ceea ce a făcut a fost adecvat sau nu în raport cu „realitatea", sau că un alt program cultural și educațional nu ar fi fost valabil. Dar a făcut el, personal, altceva decît dorea să facă și cei la care ținea și în care își pusese toată încrederea că vor spune ceva important în cultură? Cîtuși de puțin.

În afară de program, disciplină, trudă, studiu, lecturi, „analize ale muncii", planificări ale studiului pe care el însuși le practica insistent pentru lucrul său, așa cum o do-

---

42 C. Noica, *Jurnal de idei*, București, 1990, p. 293.

43 G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 194.

vedește din plin și *Jurnalul de idei*, Noica — se știe — concepea traseul intelectual al creatorului intelectual autentic ca fiind susținut de un *legato*, de un „silogism" al înlănțuirii ideilor, ca stăpînit de o Idee dominantă. Cerea această concentrare și căutare centripetă de la tinerii săi prieteni destul de rebeli din acest punct de vedere, îi îndemna pe Pleșu și pe Liiceanu să-și caute fiecare propriul „silogism". Era aceasta, s-a spus uneori, o limitare a posibilităților filozofiei, care, de pildă după Andrei Pleșu, ar fi fost la fel de legitimă dacă ar fi exprimat conceptual tresăririle și experiențele imediate ale vieții, acceptînd, astfel, salturi și întreruperi în *legato*-ul ideilor, așa cum le solicită viața însăși în imprevizibilitatea ei naturală. Probabil că există, într-adevăr, și alte moduri de a a concepe filozofia. Chestiunea nu este dacă Noica avea sau nu dreptate în absolut. Dar este indiscutabil că imperativul *legato*-ului operei solicitat insistent de la alții (de unde decurgea reprobarea „culturii judecății", unde „silogismul" operei era absent) *a fost valabil în primul rînd pentru Noica însuși*, cu toate că nu i-ar fi fost deloc greu, ba chiar i-ar fi fost lesne, să-și scrie operele cu mai puțină consecvență și să facă în mai mare măsură pe plac „culturii judecății", criticilor literari, și chiar unei mari părți a publicului.

Și în fine: Noica le spunea tinerilor prieteni: „În ce vă privește pe voi, mă consider un simplu îmblînzitor. Încerc să vă mai domolesc animalitatea, răsfățul, nemulțumirea, încerc să vă fac să treceți de la sinele individual la sinele lărgit."[44] Dar altădată, explicîndu-i lui Liiceanu în ce constă în fond „sistemul" său, Noica spune: „băiatul meu, Răzvan, cînd era mic credea că a cere restul înseamnă ca tu să ai bănuțul tău, iar ceilalți să vină să pună restul care îți lipsește pentru a împlini o sumă. Asta am vrut în fond. Să vin cu bănuțul meu, cu ideea mea, și să îmbrățișez cu ea tot ce mă îmbrățișează: natura, comuni-

[44] *Ibidem*, p. 85.

tatea, limba, cultura însăși. Am vrut deci ce vrem cu toții: o dezmutilare, o ieșire din cotitura singurătății în care te simți îmbrățișat și limitat fără să îmbrățișezi și să cuprinzi la rîndul tău."[45] Nu e foarte greu de văzut cît de apropiate sînt, în fond, exercițiul paideic aplicat celorlalți și propria căutare de sine: ambele sînt bazate pe deschiderea „sinelui îngust", care nu trebuie să rămînă „mutilat în singurătatea sa" naturală, ci, aducîndu-și „bănuțul" propriu, cu care va putea să „îmbrățișeze" o universalitate structurată riguros, să fie cumva preluat, dar nu și anulat în ea, devenind ceea ce Noica numea „sinele lărgit". Fără să vrea să facă „discipoli" în sensul restrîns al cuvîntului — adică adepți ai propriei filozofii — Noica s-a străduit să-i facă pe ceilalți discipoli ai Culturii și Filozofiei așa cum le înțelegea el; *dar a făcut-o, prin ceea ce am numit* eticul intrinsec, *numai după ce și-a aplicat lui însuși,* în timp, același proiect de „îmblînzire" și de deschidere a sinelui îngust, „mutilat în singurătatea sa".

Totuși, la toate acestea care ar indica spre *entopic* se poate aduce o obiecție serioasă, formulată în fapt chiar de Liiceanu într-un pasaj al *Jurnalului de la Păltiniș*: pentru Noica, asceza, recluziunea, eliminarea biografiei în „sinele lărgit", devalorizarea „sufletului" („ahoretia" — lipsa determinațiilor) în favoarea operei, a spiritului și a „culturalismului ontologic", *legato*-ul operei, evacuarea „băcanului" și a tragicului etc. ar fi fost cumva *naturale,* ieșite în mod spontan din dotarea sa genetică. Noica ar fi fost o „natură fericită" scrie Liiceanu — care obținea oarecum fără efort ceea ce pentru alții se realizează chinuitor, dacă se realizează vreodată. „La dumneavoastră *Geist*-ul a fost dintotdeauna natură, el nu e rezultatul antrenamentului pe care îl cereți celorlalți" — îi reproșează Liiceanu lui Noica.[46] Ceva asemănător îi declară filozofului și Andrei

---

[45] *Ibidem*, p. 128.
[46] *Ibidem*, p. 177.

Pleșu: „Noi trebuie să obținem totul împotriva noastră înșine; împotriva eredității noastre, a metabolismului nostru etc. Toate funcțiile dumneavoastră vitale întrețin gîndirea, la noi ele o inhibă. Noi nu avem decît o șansă: eroismul."[47]

Or, dacă este așa, ar însemna că entopia lui Noica și a proiectului său „paideic" este numai aparentă: ea nu ar putea fi deplin valabilă, în caz că ținem cont numai de efecte și dacă nu am lua în calcul maxima comună a unei acțiuni modelatoare asupra tuturor: într-adevăr, a spune că nu trebuie să *ceri* altora decît ceea ce îți *ceri* și ție însuși presupune că aștepți și de la tine, ca și de la ceilalți *un anume efort* îndreptat spre învingerea inerțiilor. Cuvîntul „a cere" își pierde însă sensul, dacă în cazul tău aceste inerții nu există, pentru că nu poți în mod legitim *cere* de la tine să cîștigi ceea ce oricum posezi în mod natural și spontan. Cînd ești pasăre nu ai dreptul să *ceri* peștilor să zboare, pe motiv că nu-i îndemni decît să te urmeze în aer! Vei fi un om norocos, sau fericit, de bună seamă, dar nu, prin aceasta, și o ființă etică și responsabilă față de ceilalți. S-a aflat deci Noica în acest caz, așa cum sugerau Liiceanu și Pleșu?

7. Pentru a răspunde, vom discuta trei notorii presupuse carențe din „curtea" filozofică și paideică a lui Noica: a) lipsa „biografiei", respectiv a „sufletului" sau a „omulețului"; b) desconsiderarea artei și esteticului; c) absența tragicului. Au fost aceste trei carențe „naturale", genetice la Noica?

a) Cel dintîi care pare a se îndoi de „firescul" și spontaneitatea primei carențe pare a fi fost chiar Liiceanu: la un moment dat — scrie el în *Jurnalul de la Păltiniș* — Noica vrea să-i vorbească despre *eudaimonia* sa — adică despre felul în care a reușit să fie *fericit* numai prin cultură și filozofie. Mai tîrziu însă, consemnează Liiceanu: „Astă

[47] *Ibidem*, p. 115.

seară mă simt obosit: nu sînt în stare să spun povestea eudaimoniei lui Noica, născută prin *eliminări treptate dar rapide* [subl. mea A.C.] ale tuturor formelor de satisfacții neculturale."[48] Regretabilă oboseală, inoportun sosită, deoarece exact din repovestirea acestor „eliminări treptate dar rapide" ale *restului* de suflet sau ale „omului natural", s-ar fi putut vedea bine în ce fel Noica, cel puțin acela din ultima parte a vieții, și-a obținut de fapt *eudaimonia* în mod „artificial", voluntar, prin tăieturi și eliminări conștiente în „masa" naturală a sufletului. Nu a avut loc cîtuși de puțin o înflorire naturală ca a unei plante, ci s-a desfășurat mereu un efort lucid, bazat pe o alegere fundamentală direcționată — o *hairesis*, cum spuneau filozofii antici, care a absorbit treptat și conștient biografia cu fericirile ei „allzumenschlich" în *eudaimonia* spiritualizată a filozofiei. Spre deosebire de ceea ce chiar Noica a lăsat uneori să se înțeleagă, în fapt „ahoreticul" din el, „sinele său lărgit", nu „a fost născut, ci făcut". Sau, cum a comentat Liiceanu mai tîrziu (cu un inimitabil amestec de admirație și scandalizare, ca dinaintea unui „monstru" fără seamăn): „Ideea, ca agent al filozofiei însemna (pentru Noica) tocmai asta: modul de a pune o distanță între tine și tine."[49]

Una dintre cele mai limpezi dovezi în acest sens o reprezintă cîteva fragmente din *Jurnalul* său *de idei*, apărut postum, și anume exact porțiunea cînd *Jurnalul* nu mai este „de idei" și încetează astfel de a mai fi al „filozofului" sau al „antrenorului cultural", ci devine un jurnal banal „al omulețului", ba chiar al „băcanului" cu „sufletelul" său cu tot, ca să spunem așa. Este momentul cînd, în 1972, la mai mulți ani după domiciliu forțat, închisoare etc., lui Noica i se dă în fine voie să plece în străinătate ca să-și viziteze familia din Anglia și prietenii din Franța. Pe data de 13 mai 1972, el consemnează:

---

[48] *Ibidem*, p. 129.

[49] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, ediția a III-a, adăugită, din 2003, p. 274.

„Am trăit 25 de ani sub un surîs. Era posibilul, ceea ce mi se întîmpla. Acum brusc, cînd m-am trezit singur în avion, în drum spre Londra, m-au podidit lacrimile: trăiam realul. Avem să întîlnesc ființele reale din cuprinsul vieții mele — nu doar pe cele posibile — și în fața lor eu însumi trebuia să fiu o ființă reală."[50]

„Ieșirea" din posibil, în fond din regatul „eudaimoniei" pe care Noica și-l edificase programatic după despărțirea forțată de ai săi, în realul brut se arată dureroasă și chiar șocantă. *„Sinele îngust"*, dezbrăcat brusc, în avion, de învelișul spiritului și neapărat de protecția „sinelui lărgit", lăcrimează așa cum ar face sufletelul oricăui „băcan". „Devenirea întru ființă" rămîne pe aeroport și Noica își mărturisește în fapt că „ființa reală" a sa este acum „devenirea întru devenire".

Urmează mai multe pagini care notează sumar întîlniri cu familie, cunoscuți, discuții, locuri și muzee vizitate în străinătate. Datele sînt consemnate zilnic, spre deosebire de restul Jurnalului, unde datele sînt indicate foarte rar (spre disperarea editorilor). Semnificativ, deci: „ideile", stăpînite de eternitatea lor senină, nu stau sub timp, dar, dezvelindu-și *„sinele îngust"*, de *„băcan"* o dată cu lacrimile, Noica recade sub domnia temporalității.

Iată însă că, după mai puțin de două luni, pe 3 iulie, Noica revine în țară cu trenul, unde conversează cu un tînăr filozof german, elev al lui Habermas, și apoi notează aceste cuvinte cu adevărat extraordinare sub condeiul său:

„Sfîrșesc așadar călătoria sub semnul filozofiei, pe care 6 săptămîni de fericire fără echivalent în viața mea o eliminaseră. E singura dată cînd am fost fericit — și atunci fără filozofie!"[51]

Va să zică cel despre care s-a susținut că „a cunoscut fericirea aproape ca pe elementul unei înzestrări biolo-

---

[50] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 171.

[51] *Ibidem*, p. 184.

gice"[52], mărturisește (adevărat, într-o pagină privată de Jurnal) că nu a fost niciodată *atît de fericit* ca *atunci*, ba chiar că e „singura dată" cînd a fost fericit, și anume într-un moment trivial, filozoficește vorbind, de „devenire întru devenire" — timp de numai șase săptămîni — cînd și-a revăzut familia și prietenii! Cel care a pretins, el însuși, că adevărata fericire, *eudaimonia* lui, este viața sa „întru" cultură și filozofie, a trebuit să admită că unicul răstimp cînd a fost cu adevărat fericit a fost, oroare, *în absența filozofiei*! Unde mai este „sinele lărgit", unde mai sînt toți ceilalți operatori ontologici, dacă „sufletul de băcan" plînge și se bucură, exact cînd și-a luat vacanță și de la Cultură, și de la *Geist*?

Cred că Noica, deși a cunoscut *eudaimonia*, a fost cu mult mai puțin fericit în sens banal decît a lăsat să se creadă și decît, poate, chiar el s-a convins pe sine să creadă. A ajuns acest voiaj în străinătate — această paranteză în fond în viața dusă „întru" — pentru a scoate adevărul acesta la iveală. Dar acasă, pe teritoriul său, în București sau, mai tîrziu, la Păltiniș, auto-educația sub zodia „posibilului" a rezistat aproape perfect: *„sinele îngust"* a fost obliterat aproape, îmblînzit destul încît să stea în ascultare și să nu se revolte; fericirea sau nefericirea „de băcan" au rămas plivite și îngropate și, de n-ar fi fost această paranteză cînd ele și-au luat revanșa, aproape că Noica ne-ar fi păcălit. Paginile acestea de Jurnal, desigur, ar putea confirma unele afirmații ale prietenilor vechi, de pildă Paleologu, că Noica a trăit cumva în „fals" sau în artificial. Dar spus sub formă de reproș, lucrul nu e valabil: căci un scriitor are multe modalități de a-și afla echilibrul și, dacă exhibarea și analiza deschisă a trăirilor și a suferințelor este una dintre ele, dimpotrivă, reconstrucția voluntară a omului în jurul unei meniri asumate prin constituirea unei „persona", e un act la fel de solid și, potențial, de admirabil.

---

[52] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, București, 1983, p. 229.

În fapt, Noica a fost cu mult mai puțin spontan decît s-a crezut de către unii observatori; ticurile lui celebre, verbale și comportamentale — bascul, ghetrele, paltonul vechi, descîntatul focului, aspectul modest de „frizer al stațiunii", formulele lui educative și de seducție — mai toate fuseseră construite, elaborate cu un scop bine determinat, exersate îndelung de un spirit cu o excepțională luciditate și capacitate de autodominare și autoformare. Era însă Noica, în felul lui, și un pudic; îi displăcea profund exhibarea mizeriilor și a fericirilor „sinelui îngust" și ar fi dorit să-i învețe și pe cei tineri să le ia mai puțin în seamă. Nu accepta ca oamenii să-și justifice insuficiențele, neîmplinirile profesionale, ratările culturale prin mizeriile existenței cotidiene — atît de multe și de grave de altminteri în anii '70–'80: „Îi văd triști — consemna el, după o întîlnire cu astfel de tineri. — «E vreme urîtă afară; totul e urît», spun ei, fără să știe că e vreme urîtă în ei înșiși."[53] Dar el însuși care, cu excepția ultimilor săi douăzeci de ani, nu fusese deloc răsfățat de destin, refuza să se plîngă de „vremea urîtă" în vreun fel, ba dimpotrivă, „cerea îndurare" nu pentru sine, ci „pentru fratele Alexandru", adică pentru foștii torționari. Dacă aștepta într-adevăr de la ceilalți „eroism", el însuși este cel care a practicat toată viața o formă de eroism, fie și travestit sub felurite camuflaje filozofice și idiosincrazii excentrice.

Era bine, era rău așa — din nou nu asta avem aici a hotărî, căci e o judecată de *primă opțiune*. E îndestulător numai că putem stabili caracterul *entopic* al proiectului lui educațional: cerea de la alții un efort de auto-reconstrucție, de ieșire din „omul natural", efort pe care nu și-l drămuise deloc în ceea ce-l privea. Voia să-i „îmblînzească" pe tinerii intelectuali din preajma sa, nu fără a-și fi aplicat sieși similarul tratament de „îmblînzire". Știa și sim-

---

[53] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 387.

 țea prea bine, totuși, că există o fericire „naturală", cînd iei vacanță de la fericirea „secundă" a filozofiei, trudnic confecționată. Dar, *deopotrivă* pentru el, *cît și* pentru ceilalți, ar fi dorit ca vacanța aceasta să se sfîrșească și paranteza să se închidă repede!

b) Dar oare a fost Noica — care afirma superioritatea filozofiei asupra restului culturii, Noica a cărui „desconsiderare", după A. Paleologu, „se întinde asupra majorității dacă nu chiar totalității marilor artiști, poeți, prozatori..., eseiști, critici, fără a mai vorbi de celelalte arte" — a fost, deci, Noica un om refuzat de fior artistic? A pretins el o dogmatică închidere față de arte, deoarece era *naturaliter* incapabil să le guste? Îi era lui „ușor" să se ferească de ispita esteticului, în vreme ce altor firi, mai dăruite sub acest raport, le era anevoie, iar sacrificiul impus acelora devenea astfel inacceptabil moral și ținea de *atopic*?

Dimpotrivă: se poate arăta că sensibilitatea artistică originară a lui Noica era puternică, dar că a împins-o în umbră în mod deliberat, pentru a afirma, față de sine și ceilalți, supremația gîndirii pure. De pildă, ca și Platon, care i-a servit drept model, Noica era un mare scriitor și, ca și anticul, a tins, din motive filozofice, din ce în ce mai mult să privească cu o anumită suspiciune arta. Platon, în adolescență, începuse prin a scrie tragedii (pe care le-a ars cînd l-a întîlnit pe Socrate) și mai tîrziu s-a arătat tot mai interesat de matematică; aproape la fel s-a întîmplat și cu Noica: „din punct de vedere al formei ei, filozofia lui Noica este rezultatul dintre înăbușirea unei vocații — cea literară — și neîmplinirea destinului de matematician"[54]. Cel al cărui debut absolut fuseseră două poezii în revista Liceului „Spiru Haret" a introdus în proiectul său de reducere a „determinațiilor" biografiei și un efort

---

[54] G. Liiceanu, „Filozofia și paradigma feminină a auditoriului", în vol. *Cearta cu filozofia*, București, 1992, p. 7.

de refulare a sensibilității artistice. Nu e deloc întîmplător că unul dintre momentele hotărîtoare ale filozofiei și vieții lui Noica este cartea sa, *Despărțirea de Goethe* (*Anti-Goethe*), scrisă în anii '50, unde recunoaște cu admirație și justețe că „dacă lumea ar sta să dispară, el [Goethe] ar putea-o reface și păstra în arca sa, ca Noe". Dar totodată declară că trebuie să se „despartă" de acest „maximum uman pe linia sensurilor de primă instanță" — „un maximum uman fără filozofie", și, rezumîndu-și demersul, îl formulează astfel: „Anti-Goethe, sau grandoare și mizerie a omului fără filozofie."[55] (El reeditează cumva, în acest fel, „despărțirea de Homer" a lui Platon din *Republica*.)

Poate însă că exemplul cel mai grăitor din acest punct de vedere rămîne cel al artei. În *Jurnalul de la Păltiniș*, Liiceanu notează la un moment dat, comentînd cu frustrare răceala lui Noica față de o expoziție a pictorului Sorin Dumitrescu: „i se pare (lui Noica) că tot ce coboară sub verb este ocolit de spirit (dar și ce trece dincolo de el — muzica)"[56]. Muzica „ocolită de spirit" pentru Noica? Să fi fost Noica *naturaliter* „afon" și respins de Muze în asemenea măsură?

Ei bine, pentru a ne convinge de contrariu, merită să răsfoim micul *Jurnal filozofic* din 1944: „Am ieșit în seara aceea repetînd tema unică din *Passacaglia* lui Bach, cu sentimentul că, dacă aș pierde-o, aș rămîne gol" — scria el acolo. Mai departe: „Bach nu poate sfîrși. De aceea sînt finalurile lui atît de frumoase." Și: „Dacă iubiți muzica — pierderile, curgerile, creșterile… veți întîlni, cîndva, filozofia."[57] Și iarăși (citind biografia lui Bach scrisă de Anna Magdalena): „Bach cîntînd cu mîna dreaptă o fugă la clavecin, în timp ce cu mîna stîngă ține după mijloc pe Anna Magdalena. «Poate că acesta are să fie ultimul lu-

---

[55] C. Noica, *Despărțirea de Goethe*, București, 2000, p. 16.
[56] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 125.
[57] C. Noica, *Jurnal filozofic*, București, 2002, pp. 11–13.

cru la care mă voi gîndi», notează ea. Undeva, printre cetele îngerești, e o adiere de gelozie."[58] Și din nou, găsim o expresie cu totul neobișnuită pentru Noica cel de mai tîrziu: „Sentimentul muzical al lucrului filozofic..." (După o întîlnire cu fosta lui profesoară de pian, de la care află că tinerii ar fi devenit mai dotați pentru muzică, se întreabă dacă nu cumva „s-a întîmplat ceva hotărîtor în favoarea filozofiei românești"[59]). Și în fine, poate lucrul cel mai semnificativ, descriind atmosfera primei versiuni a Școlii sale — unde nu se preda nimic, afară de stări de spirit, filozoful scria, arătînd cum s-ar putea crea aceste stări de spirit: „O carte pe care o scoți din bibliotecă, un Preludiu de Bach pe care îl pui seara în liniște, sau un exemplu de seninătate intelectuală..."[60]

La Păltiniș, peste mulți ani, doar seninătatea intelectuală a rămas; cărțile stăteau pe jos în stive, căci nu era bibliotecă. Cît despre Bach sau altă muzică, ar fi fost cu neputință de pus, deoarece în camera din vila 27 sau 12 nu exista picup sau magnetofon, ci numai un mic aparat de radio, bun pentru ascultat Europa Liberă! În schimb, „stările de spirit" fuseseră înlocuite de planuri de lucru, „judecăți", dispute, discuții, citirea și discutarea unor pagini abia scrise, greacă, germană etc. Or, dacă cineva atît de pătruns în tinerețe de muzica lui Bach (și muzica lui Bach *e* Muzica), poate să renunțe la muzică și să nu mai facă nici o referință la „sentimentul muzical al lucrului filozofic" înseamnă că s-a supus pe sine unei discipline aspre și neiertătoare (justificată prin formula sa a „limitei care nu limitează"), pentru a se „simplifica" de determinații, a se unifica, a se concentra într-o singură direcție — ducînd la ceea ce el credea a fi spiritul pur.

Firește, procesul trudnic, frămîntat de simplificare a fost ascuns, disimulat, stigmatele produse de el au fost

---

[58] *Ibidem*, p. 18
[59] *Ibidem*, p. 76.
[60] *Ibidem*, p. 10.

șterse atent, iar pentru a explica procesul, Noica, într-un text din 1940, întrebuințează, culmea, o analogie muzicală: „Sînt puține lucruri atît de simple ca un Andante de Mozart. Cine însă nu surprinde cît de lucrat e întreg materialul... cine nu vede cîtă renunțare și cîtă purificare stă în simplitatea de acolo înțelege superficialul, dar nu adîncul lucrului. Așa, mozartian, întru simplitate și angelism, ar voi să sfîrșească orice creator. Pentru că însă nu-i e dată frămîntarea și cunoașterea unui Mozart, nu-i va fi dată nici simplitatea lui finală."[61] Ceea ce mai tîrziu se va numi „ahoretic", cu cîteva decenii în urmă purta emblema de „mozartian"! Vechiul clasicism obișnuia să spună: *ars est celare artem*! Și atunci: anti-muzical prin fire — Noica?

Că un asemenea om poate cere altora mai puțină frivolitate barocă și coloratură estetizantă și îi poate mustra pentru prea marele entuziasm arătat artelor și artiștilor cu pretenții metafizice — pictori, scriitori, muzicieni — poate uimi și poate chiar preta la critici; *dar trebuie privit cu respect*. Cel care, în numele „simplificării", s-a privat singur și în cunoștință de cauză de fericirea de a-i asculta seara pe Bach și pe Mozart are dreptul moral să ceară prietenilor să-și controleze entuziasmul fie și pentru Sorin Dumitrescu!

c) Poate însă că nimic nu a amplificat în mai mare măsură impresia de „utopie", de atmosferă „catară" din jurul lui Noica decît recomandarea lui de a desconsidera problema tragismului vieții și a răului, nu fiindcă ea nu ar exista, ci fiindcă, după părerea lui, ar fi nesemnificativă filozofic. Întrebarea despre moarte, pusă de Liiceanu, ar fi fost „proastă" — a susținut el, de pildă, oarecum în maniera lui Epicur, deoarece moartea ar fi numai pauza care intervine după simfonia vieții, încheiind-o și desăvîrșind-o,

---

[61] C. Noica, „A fi simplu" în vol. *Eseuri de duminică*, București, 1992, p. 83.

dar nefiind, în sine, decît un neant despre care nu se poate vorbi.[62]

Firește că o asemenea poziție nu a fost acceptată de mulți, considerată fiind o ieșire din perimetrul realului, și nu fără dreptate, în sine. Dar care este originea ei? „*Prin natura sa chiar* [*s.m A.C.*] — scrie Liiceanu (profund influențat aici de Heidegger și de Cioran) — Noica este incapabil să gîndească spiritul în tensiunea pe care o comportă inserția acestuia în finit și să-l coboare astfel la proporția pămîntească a ființelor conștiente finite... Impermeabil la realitatea prăpastiei, nu ar avea nici măcar surpriza căderii sau, confruntat cu iminența ei, ar fi, oricum, capabil să producă sofismul necesar pentru a transforma prăbușirea într-o formă exotică a deambulației."[63] Iar Adrian Marino comentează mai tîrziu evacuarea răului din cîmpul meditației filozofice drept „o lipsă de priză la realitate... cea mai bună dovadă că ne aflăm în fața unui esprit faux"[64]. Să fi fost, deci, Noica atît de carent în ceea ce privește simțul tragicului, prin „natura sa chiar"?

Nu cred. Destul să privim în textele sale mai timpurii, *Jurnalul filozofic*, de asemenea în unele texte adunate în culegerea intitulată *Eseuri de Duminică*. Tema dominantă a *Jurnalului filozofic* este cea a Fiului rătăcitor și a Fratelui său, împletită cu tema Școlii. Expusă mai pe larg într-un eseu din cealaltă culegere menționată, din 1940, tema Fiu/Frate revine sub diferite forme, exprimată prin următoarele cupluri: Abel/Cain, Maria/Marta, școală obișnuită/„Școala", foamea/frica, sau chiar Héloïse/Abélard. Chestiunea tragică și etică deopotrivă e, de fapt, aceea a alternativei existențiale dintre două vieți opuse care, am-

---

[62] Cf. *Jurnalul de idei*, p. 369, unde Noica citează celebrul aforism al lui Epicur: „Atîta timp cît trăim, moartea nu există, iar în clipa cînd vine moartea, atunci nu mai sîntem noi."

[63] G. Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, p. 163.

[64] Adrian Marino, „Cazul Noica (II)" în *22*, 142/1992.

bele însă, „au dreptate" (sau n-au dreptate), fiecare în felul lor și simultan: „Toată viața noastră morală încape aici: între fiul risipitor și fratele lui. Ne pierdem și ne căim; sau ne păstrăm și ne împietrim inima. E rău să nu asculți. Dar e la fel de rău să știi să asculți — și să ții minte."[65] Și de asemenea: „Nu e de întrebat cine dintre ei este mai bun. Nici unul n-are dreptate și nici unul nu e bun. Dar amîndoi sînt vii, iată adevărul."[66] Fiul exprimă foamea originară — foamea de noutate, în timp ce Fratele este produsul fricii originare — frica de a pierde ceea ce are. Ambii sînt două fațete cumva inseparabile ale vieții, dar noi sîntem obligați să alegem între ei în felul în care trăim sau judecăm, deși orice alegere falsifică prin limitare, fiindcă — spune Noica —, adevărul vieții este că „toată lumea are dreptate".

Noica nu folosește termenul de „tragic" (poate fiindcă socotește termenul cam uzat), dar motivul „toți au dreptate" este aplicat, în *Jurnalul filozofic*, tragediei lui Eschil — în *Cei șapte contra Tebei* și apoi în *Orestia*, ceea ce arată bine că despre tragic este vorba: „Toată lumea are dreptate (Agamemnon, Clitemnestra, Oreste, Electra, Furiile). O, ce adevărat este!" — exclamă el.[67]

Noica, cel din deceniul cinci, cel puțin, nu e deloc lipsit așadar de sensul profund tragic (în sensul lui Hegel) al alternativelor fără scăpare. Mitul tragic într-adevăr, al Fiului/Fratelui și utilizarea lui intensă, sub diferite forme și camuflaje, în această perioadă, o mărturisește. Dar, interesant — el schițează deja o soluție filozofică non-tragică în finalul *Jurnalului filozofic*, prin asocierea mitului Fratelui cu cel al Școlii, ceea ce ar îngădui ieșirea din limitarea izolantă a obligativității lui sau/sau: „*Căci sînt eu însumi fratele, care caută, prin Școală, împăcarea cu lumea: cu fiii ce vin, cu fiii ce pleacă în lume…*"[68]

---

[65] C. Noica, *Jurnal filozofic*, p. 9.
[66] C. Noica, *Eseuri de duminică*, p. 27.
[67] C. Noica, *Jurnal filozofic*, p. 95.
[68] *Ibidem*, p. 127.

Nu-i locul să insistăm. Dar cîteva remarci sînt necesare: mai întîi că filozofia lui Noica *s-a schimbat*, de-a lungul timpului, mai mult decît s-a vrut să se vadă. De pildă, dacă tema ieșirii individului din izolare și mărginire (din „sinele îngust") îl obsedează continuu, în anii mai tîrzii această ieșire se face în „elementul" Culturii și nu în mijlocul „colectivului", ca în *De Caelo*. De asemenea, și Școala închipuită în *Jurnalul filozofic* este foarte diferită de „Școala de la Păltiniș" reală, de peste treizeci de ani, devenind, dintr-o școală în exclusivitate „a Fiului", una în care Fiul și Fratele se întîlnesc și se reîmprietenesc. În anii patruzeci, Noica explora, prin mitul Fratelui/Fiului, tragismul vieții, pe care îl regăsea, oarecum în felul lui Hegel, în „adevărul" ambelor alternative incompatibile și simultane propuse de viață. Totuși, cum am văzut, el schițează deja o „rezolvare", prin ieșirea din alternativă în ceea ce mai tîrziu va denumi „sinele lărgit" al Școlii, unde Fratele și Fiul se pot întîlni, schimba între ei și întregi reciproc, fără să se contopească în depersonalizare. Ideea fundamentală a filozofiei sale — cum poate ieși individualul din mărginirea lui rea pentru a obține o limitație bună care să-l întregească în universal, ba chiar să-l „împrietenească" cu universalul — e anunțată.

Tocmai de aceasta, cred, în continuare Noica va renunța treptat la mitul Frate/Fiu, pentru că, probabil, resimțea ca prea „tragică", în sensul de insolubilă, această temă a lui „toată lumea are dreptate". În *Jurnalul de idei* postum, care numără aproape 500 de pagini și acoperă perioada 1958–1987, parabola Fiului rătăcitor și a Fratelui său nu apare *niciodată*, așa cum nu apar nici Cain și Abel sau Marta și Maria. (Héloïse e amintită o singură dată, într-un sens asemănător celui din *Jurnalul de idei*, dar fără Abélard, și chiar Bach e menționat numai de trei ori.)

Un alt semn al transformării filozofiei lui Noica este desprinderea tragicului — cît mai este — de acea specie a sa în care, mai demult, regăsea principiul „toată lumea

are dreptate". Locul *Orestiei* pentru exemplificarea tragicului îl iau *Suplicantele* lui Eschil, foarte apreciate de Noica, în anii '70–'80, ca expresie a „tragicului pur", deoarece acesta s-ar naște spontan, ușor, pe nesimțite, din „devenirea întru devenire" în variantă rea. Or, — sugestia este — dacă în cazul „primului tragic" nu există de fapt soluție, al „doilea tragic" ar fi putut fi evitat cumva, dacă s-ar ieși din „devenirea întru devenire". La un moment dat, Noica consemnează, el însuși parcă uimit de transformarea prin care a trecut: „Ce curios că nu mai îmi plac așa mult tragicii: sînt prea greoi, aduc eroi prea apăsați de blestem. Doar *Suplicantele* au grație — ca Platon. Tragicul se naște din aburul vieții."[69] E și o mărturisire indirectă, printre altele, despre *cît de mult* i-au plăcut altădată tragicii — ca și Goethe — și cît de mult au fost ei supliniți de filozofia sa care, presupunînd o împrietenire cu universalul în cadrul „sinelui lărgit", evacua tragicul alternativelor incompatibile!

Se poate spune, prin urmare, că — urmînd un principiu „apolinic" (platonician) — tragicul „se naște din aburul vieții" (adică dintr-o viață eterată, simplificată, epurată) de prin anii '60 încolo și nu din alternativele ei insolubile, ca înainte — Noica restrînge diapazonul tragicului. El elimină treptat temele și modelele care implică prezența unor opțiuni insolubile și egal îndreptățite, deoarece ele nu mai convin filozofiei sale.

În consecință: C. Noica nu a fost, *în mod natural*, nici privat de suflet „de băcan", nici refuzat de Muze (ale literaturii, ale muzicii), nici insensibil la tragicul existenței. El a făcut însă o alegere radicală, s-a auto-simplificat, cu efort și renunțări dificile, urmînd o anume direcție, a extirpat nu fără pierderi dureroase anumite „determinații"; iar dacă i-a îndemnat și pe alții să renunțe la acele determinații sau să le considere de puțină însemnătate filozofi-

---

[69] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 214.

că, nu le-a prescris acelora decît efortul de reconstrucție și de simplificare a „omului natural" pe care și l-a prescris sieși împotriva inerțiilor și disoluțiilor personale, despre care nu avem nici un motiv să credem că nu au existat la el sau au fost slabe. Deja în 1937, scria despre filozoful care se organizează și se formează pe sine, în mod explicit, referindu-se la Descartes, dar, în fapt, el însuși fiind referentul implicit: „A vroi nu înseamnă a răsturna ceea ce îți este dat: înseamnă, tocmai, a porni de la ceea ce ești, spre a duce mai departe începutul pe care l-ai găsit în tine."[70] Iar regula generală a acestei simplificări fundamentale a notat-o mai tîrziu, undeva în *Jurnalul de idei*, cu puțin înainte de a fi arestat: „Trebuie să ai curajul și modestia de a te restrînge la lucrurile unde acumularea îți e posibilă. Fiecăruia îi e dată o singură vînă a interminabilului, o singură formă de infinitate. Nu jindui infinitatea altora, nu le fura delirul lor sacru. Trăiește, adîncește-te și rătăcește în al tău."[71]

Iată *entopicul:* un asemenea *efort de concentrare în sine* și de *simplificare* — cerut *mai întîi* de la sine — este ceea ce a așteptat și de la alții, și *nu un rezultat precis*. Un anume drum propriu de parcurs, „un delir sacru", oricare ar fi, dar străbătut cu determinare — iată ce a pretins de la discipoli și nu o destinație determinată, nu o stație terminus! În acest sens se poate spune că, în interiorul propriului proiect educativ, el a fost de fapt cel dintîi discipol pe care l-a avut — și ultimul care i-a rămas!

Firește că, așa stînd lucrurile, nu mai putem să opunem în temeiul eticului intrinsec (și nu al realității) „calea Noica" și „calea Patocka". Ambele sînt, după părerea mea, entopice, ceea ce înseamnă că ambele trec „proba responsabilității", adică testul de auto-incluziune.[72] Noica n-a

---

[70] C. Noica, *Viața și filozofia lui René Descartes*, București, 1992, p. 101.

[71] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 18.

[72] În cazul al doilea, desigur, atunci cînd cineva nu doar face teoria disidenței pentru alții, de exemplu trăind într-o țară liberă, ci este el însuși un disident, într-o țară „captivă".

urmat calea disidenței, așa cum spune Patocka (și A. Laignel-Lavastine în urma sa, citîndu-l) că ar fi făcut Socrate (deși afirmația este discutabilă istoric), dar, asemănător lui Platon sau lui Iochanan ben Zakkai, a edificat o Școală pentru a încerca în condiții vitrege să salveze ce se mai putea salva. Iar angajamentul său în acest proiect a fost total. N-a fost un sofist sau un „amfibian intelectual", predicînd altora valori și standarde diferite de cele pe care el și le impunea sieși. Și, dacă nu există, în principiu, nici o obligație *etic intrinsecă* de a urma sau de a fi urmat calea sa, totodată ea nici nu poate fi respinsă în baza acestui criteriu etic intrinsec pe care l-am folosit.[73] A fi optat totuși, în mod practic, pentru „calea Noica" sau „calea Patocka" ține atunci *numai* de opțiunea întîi, iar succesul sau eșecul practic rezultat se supun numai circumstanțelor incontrolabile ale istoriei.

8. Dar entopicul există la Noica și într-un sens mai profund: filozoful nu e doar subiectul propriului proiect educativ, ci e și un personaj — personajul principal chiar — *în propria-i filozofie*. Glumind, putem spune că, dacă Napoleon era pentru Hegel „spiritul lumii călare", personajul Noica, așa cum s-a lăsat el cunoscut în ultimii 15 ani de viață cel puțin, era „devenirea întru ființă" cu ghetre și bască. Ceea ce vreau să spun este că între filozofia lui Noica și personajul Noica, *așa cum a fost acesta reformulat și educat prin auto-eliberarea sa de „determinații"*, există o întrepătrundere fundamentală. Filozofia sa nu doar își cuprinde eul auctorial, dar pare chiar că își și propune aceasta în prospectul său constitutiv.

Curios — lucrul acesta, deși destul de evident, a fost uneori relativ prost înțeles, poate și pentru că s-a luat în sens literal afirmația lui Noica că biografia sa „nu are conți-

---

[73] A. Laignel-Lavastine aplică într-adevăr, în comparația sa dintre Noica și Patocka (*Filozofie și naționalism. Paradoxul* Noica), metoda comparației extrinseci.

nut". Dar nu s-a sesizat adaosul: „în bună parte, din voință proprie". Ceea ce e totuna cu a spune că ea are exact conținutul acestei voințe „negative"!

Andrei Pleșu, de pildă, a susținut într-un articol că „exemplară e tocmai biografia lui Noica. Opera nu e importantă — scria el — decît într-o accepțiune oarecum academică."[74] Și: „împrejurările au făcut că în România de azi nu opera lui Noica să conteze, ci mai cu seamă, simpla lui existență. «Rolul» lui e mai important decît «filozofia» lui." Invers, Gabriel Liiceanu atrăgea atenția asupra importanței studiului serios al operei scrise, o operă, după el, bruiată cumva de importanța excesivă acordată protagonistului atît de viu al propriului său *Jurnal de la Păltiniș*. Dar de aici ar rezulta nevoia „uitării metodologice" a omului: „Iată de ce abia cei care nu l-au cunoscut sînt liberi pentru un prim contact pur cu gîndul filozofic al lui Noica."[75]

În ceea ce mă privește cred că esențiale nu sînt nici opera, nici omul *luate separat*, ci voința (și reușita sa, în foarte mare măsură) de a le unifica, de a le îngemăna pe amîndouă — opera scrisă și omul — dar nu cel „natural", ci pe cel „simplificat", „îmblînzit", epurat de „determinații". Orice altă perspectivă mi se pare unilaterală și falsificatoare. (În alt sens, putem spune că autoritatea sa deontică — de maestru de gîndire care trăiește într-un anume mod — și autoritatea sa epistemică — de filozof profesionist — sînt independente una de alta, dar se întrepătrund și se consolidează reciproc.) Are dreptate Mircea Martin cînd observă că „între filozofia lui și biografia lui există o unitate fundamentală" și că filozoful „a încercat să trăiască această filozofie".[76]

---

[74] A. Pleșu, *Limba păsărilor,* p. 196.
[75] G. Liiceanu, *Declarație de iubire,* București, 2001, p. 72.
[76] Mircea Martin, „Cultura română între comunism și naționalism (VII)", *22*, 692/2003.

Într-adevăr, trebuie să acceptăm că, în datele sale generale, filozofia lui Constantin Noica poate fi tradusă ca un demers *de a acorda individualului o anumită deschidere care nici să nu-l dizolve în universal anihilîndu-l, nici să nu-l izoleze de acesta, pierzîndu-l în „statistică"*. Acest universal (în anii celui de-al „doilea" Noica) este Cultura (sau „elementul" sau „holomerul" și nu „colectivul" cum era în *De Caelo*), teritoriu *spiritual* de întîlnire și de „împrietenire" a individualului, a idiomaticului național și a universal-umanului, dar și loc situat „deasupra", „în marginea" și în răspărul politicului. Or, este ușor de văzut că tocmai Școala sa a dat corp cumva acestei teorii: „marginală", stabilită „deasupra", dezimplicată din social-politic, contrazicîndu-l și disprețuindu-l totodată, „Școala" este o actualizare a „Culturii": acolo nu se predau conținuturi individuale, precum în sistemul educațional instituționalizat (și nici — ca în primul proiect — „stări de spirit"), ci se internalizează un „antrenament cultural", în vederea „punerii în formă" a participanților. Fiecare, maestru și discipoli laolaltă, practică anumite „exerciții" care vor turna materia individualității lor într-o formă vie — un „sine lărgit". Or, tocmai „dezmărginindu-se" și *devenind formă* (sau „sine lărgit") — sinteză a individualului și a generalului —, maestru și discipoli se vor putea întîlni între ei, nu doar ca simpli indivizi, ci ca *forme culturale*. Ei vor dialoga laolaltă nu numai într-o modestă cabană de munte, ci și în locul spiritual al Formelor platoniciene (care la Noica nu sînt în afara lucrurilor, ci „peste tot unde le găsești"[77]), restabilind astfel un „holomer", o totalitate generoasă, care respectă partea, dar o și ridică „la puterea întregului", „distribuindu-se fără să se dividă" în fiecare dintre ei. Prin urmare, „Școala de la Păltiniș" nu este un anume loc unde Noica și-a predat filozofia, *ci este, într-un sens, chiar filozofia sa devenită loc.*

---

[77] C. Noica, *Jurnal de idei*, p. 253.

Vreau să reamintesc încă o dată că nu adevărul sau valabilitatea acestei filozofii, în ansamblu, sau în anumite detalii, mă interesează aici. În ceea ce mă privește, mi-am exprimat în altă parte anumite dubii cu privire la validitatea unora dintre soluțiile „tehnice" de conciliere ale individualului și universalului alese de Noica.[78] Nu aceasta discutăm aici însă, ci semnificația ultimă, de natură etică, a filozofiei lui Noica din cea de-a doua parte a vieții sale, care mi se pare că rezidă *tocmai în această întîlnire prin care autorul devine personaj (sau locuitor) în propria operă*. Că formula obținută este *entopică* (dacă vrem să vedem o filozofie ca pe o țară, o cetate, un continent, organizate într-un anume fel, unde — iată — filozoful-autor este cetățean) mi se pare evident. Totuși, cu asta încă nu am spus tot ceea ce, poate, trebuia spus aici.

Fiindcă, la urma urmelor, de ce ar fi *transformarea autorului într-un cetățean al operei sale* atît de importantă sau de semnificativă pentru filozofie? Oare o altfel de filozofie, care nu practică sau nu aspiră să practice o asemenea „cetățenie" de tip entopic, nu e valoroasă? Și apoi dacă noțiunea de *entopie* are o semnificație precisă în cadrul proiectelor aplicate sau aplicabile în practica socială, nu cumva folosirea sa în cazul unui sistem filozofic devine mai mult metaforică, sugerînd o judecată de valoare nelalocul ei?

9. Probabil că nu putem răspunde acestei observații, fără a ne înfățișa mai clar gîndul cu privire la sensurile cuvîntului „filozof". Ce este acela un „filozof"? Folosim cumva termenul în același sens în care spunem că cineva este „biolog" sau „pictor"? Firește, într-o primă accepție — foarte frecventă astăzi — da: filozoful este și el un profesionist, un specialist, care se consacră unei materii divizate pe ramuri și subramuri, posedă un limbaj de spe-

[78] A. Cornea, *Turnirul khazar*, București, 2003, p. 197.

cialitate, e stăpîn pe o tehnică anume; el scrie eseuri sau studii cu numeroase note de subsol despre alți filozofi mai vechi sau mai noi, pe care le publică în reviste de specialitate, predă de obicei o anumită „materie de filozofie" la o catedră de specialitate; e invitat periodic la congrese și colocvii, ori, dacă are ceva carismă, e solicitat să-și spună părerea despre diferite subiecte în *media*. Putem să-l numim pe acesta „filozoful-profesor".

În alt sens — deja mai aparte — numim „filozof" pe cel care inovează, care mută ideile din locuința lor obișnuită, care produce idei sau interpretări originale. În acest sens, filozoful este un creator, la fel ca scriitorul sau pictorul, sau ca matematicianul de talent, în sensul plin al cuvîntului, și nu e doar un „filozof-profesor".

Și totuși, nici „filozoful-profesor", nici „filozoful-creator" nu epuizează sensurile cuvîntului. Mai există un sens — antic și la drept vorbind, aproape uitat: filozoful ar fi o *persoană* care trăiește într-un fel *aparte*, în conformitate cu o anumită doctrină sau teorie. Nu este totuși un simplu „înțelept" care tratează viața cu stăpînire și înțelegere practică; nu e nici un „guru", un maestru spiritual în sens arhaic, care face manifestă pentru un grup restrîns o revelație sau o tradiție esoterică și cu atît mai puțin un „guru" modern care își folosește autoritatea epistemică pentru a acumula autoritate deontică. El este o conștiință rațională care aplică rațiunea în mod explicit la felul în care trăiește și susține cu felul în care trăiește rațiunea, e o conștiință care își modelează ființa și biografia pentru a incarna cumva un ideal filozofic și omenesc. Nu opera, deci, este o expresie imediată a omului, a autenticității acestuia — așa cum e opera de artă, de pildă, pentru artist, *ci mai curînd invers: omul este astfel transformat, încît să capete autenticitatea operei pe care o va locui*. Să-i spunem acestui ins puțin obișnuit „filozoful-persoană". Și dacă „filozoful-profesor" abundă azi în mediile academice, dacă „filozoful-creator" se întîlnește încă, din fericire, din cînd în cînd,

„filozoful-persoană" e o specie pe cale de dispariție. La drept-vorbind, în afara Greciei, unde reprezenta cumva regula printre cei mari (Socrate, stoicii, epicureii), el a apărut mereu doar ca o excepție, sau ca un model rar, anevoie de urmat, cînd nu suspect.

Mai trebuie adăugat că, în acest caz, dacă este om al modernității, filozoful-persoană conciliază cele *două vieți*, care — așa cum am arătat în capitolul precedent — constituiau tipologia „amfibiană" a intelectualului: profesionistul și „șamanul" (cît se mai poate vorbi despre așa ceva) reajung să coincidă într-un proiect de operă-viață unitar: autoritatea deontică și cu cea epistemică nu se mai disting prea bine una de cealaltă, în măsura în care prima — cînd e autentică — este o expresie a personalității, iar cea de-a doua — a competenței și a cunoașterii profesionale. Or, cele două ajung, în măsura posibilului, *să se suprapună*, de vreme ce personalitatea întruchipează opera, sau mai bine spus, o „locuiește" ca parte a ei.

Iată ce a fost Noica în anii '70–'80: un excelent, deși informal „filozof-profesor", un remarcabil „filozof-creator", și un, rar de tot în modernitate, „filozof-persoană". „Noica a fost — constată și Mircea Flonta — unul din acele rare exemplare ale speciei noastre care au subordonat viața speculației, și nu speculația vieții."[79]

Dar încă n-am arătat de ce a fi un astfel de „rar exemplar" este demn de laudă și e valoros în vreun fel, sau reprezintă dimpotrivă o simplă curiozitate, ba chiar o formă de monstruozitate periculoasă. Cred, într-adevăr, că prima alternativă este cea corectă. Desigur, aceasta nu ne creează obligația acceptării ca atare a filozofiei lui Noica, a idealului acestei subordonări (pe care destui au respins-o cu indignare), ori a adoptării ca „realistă" a formulei sale de „rezistență prin cultură" în detrimentul, să zicem, a „căii

---

[79] Mircea Flonta, „Noica în dezbaterea publică" în *Apostrof*, anul XIV, nr. 1, 2003.

Patocka", întemeiată pe rezistența politică și, cu atît mai puțin, nu presupune ignorarea propriei sale *atopii* ideologico-legionare de la sfîrșitul anilor '30. Dar lucrurile acestea s-au spus deja îndeajuns în cuprinsul acestor pagini.

Însă, la modul general și fără a ne mai referi de-acum exclusiv la Constantin Noica, în ce constă oare meritul filozofului-persoană în fața filozofului-creator, pentru a nu mai vorbi despre filozoful-profesor? Este oare filozofia sa mai adevărată ori mai bună decît a celuilalt? Mai adevărată — cu siguranță nu. Uneori, nici măcar mai originală sau mai creatoare. Dar poate totuși — ceva mai bună.

De ce? Fiindcă atunci cînd argumentele raționale cele mai îndrăznețe și mai subtile ale filozofiei (în oricare ramură a ei) continuă să păstreze o inevitabilă zonă de echivoc, cînd ele rămîn pînă la urmă relative și mă conving numai parțial, mai am nevoie de *ceva*, de ceva decisiv pentru ca să mă angajez să cred într-o filozofie sau într-o concepție despre lume, sau un proiect de viitor, sau un proiect de viață mai curînd decît într-alta sau un altul, concurente. Rațiunea singură e suficientă în chestiunile care, în fond, nu ne stau prea mult la inimă; dar ce va aduce filozofia și, în general cugetarea dincolo de puterile rațiunii și de inconcluzivitatea argumentelor ei ultime, dar și dincoace de somațiile Revelației și ale credinței necondiționate? Cu ce va ieși înainte filozofia, atunci cînd mînecile rațiunii rămîn prea scurte, dar nu vrea să uzurpe mantia lungă a profeției sau a teologiei? Cu viața? E prea diversă. Cu Istoria? E imprevizibilă și trădătoare. Atunci? Ei bine, *cu filozoful însuși*!

Desigur, filozoful nu poate demonstra cu persoana sa că o propoziție sau o idee sînt adevărate, dacă n-a putut-o face în baza raționamentelor sale; dar, dacă le trăiește pînă la capăt, dacă *răspunde* astfel, cu sine, pentru ele, demonstrează totuși ceva: că ideea sa este *demnă de încredere*, că *merită* să fie urmată, asumată, luată în serios (chiar dacă nu este imperativ să fie urmată). Că nu-i de fapt numai o „idee"

în sensul modern — adică ceva evanescent, fantomatic, derizoriu, opus tăriei „empiricului", ci că este Idee și în sens platonician, adică e o existență autentică pe care o poți incarna, de vreme ce — iată — o persoană *răspunde* pentru ea cu viața proprie și *iese la bătaie*, ea însăși, pentru a o susține. Nu o va face mai adevărată în sine; o va face mai adevărată pentru noi. Nu o va face mai probantă logic; o va face mai probantă omenește. Nu-i vorba, așadar, despre un iritant „atletism" spiritual cu care filozoful-persoană vrea să-și intimideze audiența, nici despre un fel de frică aproape patologică de „viață" care l-ar mîna s-o reprime, s-o alunge și mai ales s-o ordoneze dictatorial. Ci are loc aici o tentativă eroică într-adevăr de a da greutate și consistență Ideii, de a o apăra de scepticismul a-toate-devorator printr-un fel de transfuzie cu propriul sînge. Socrate în *Phaidon*: după aproape întreg dialogul, ne conving oare mai mult argumentele sale în favoarea nemuririi sufletului? Prea puțin. Ceea ce ne dă încredere însă, ne impresionează pînă la lacrimi (ca și pe discipolii lui, strînși în jurul lui în închisoare) este felul cum Socrate știe să moară angajîndu-și astfel pînă la capăt *responsabilitatea* pentru principiile în care a trăit și pe care le-a profesat. Altfel, de ce s-ar mai citi pînă azi *Phaidon*? Nu credem cu adevărat, deci, în argumentele lui Socrate; credem *în Socrate* — cu viața, moartea și cu argumentele lui cu tot!

Și astfel, atunci cînd judecățile opuse se echilibrează pe cîntarul rațiunii, ce-i mai rămîne filozofului acestuia? Poate doar gestul disperat cumva, dar decisiv, de a se arunca pe sine însuși pe unul dintre talgere, la fel cum a făcut odinioară galul Brennus, care a sărit cu sabie cu tot pe talgerul pe care romanii învinși puseseră greutățile cerute spre a echilibra, pe cealaltă parte, tributul în aur datorat galilor.

Romanii fuseseră învinși totuși de dinainte. Dar gînditorul acela, *entopicul*, învinge chiar în momentul cînd se azvîrle pe el însuși în balanța gîndului și a proiectului său. Victorie în răspărul regulii? Într-adevăr, dacă ești

prea subtil, vei protesta. În acest caz însă, el are voie ca, întorcîndu-se spre tine care, din prudență, frică, neîncredere, frivolitate sau prea multă subtilitate, protestezi, să-ți stingă obiecția cu vorbele acelea brutale (*vae victis*) ale vechii căpetenii cu coama roșie — vorbe de om prost și barbar ce-i drept — dar la auzul cărora, de data aceasta, îți pleci fruntea — o clipă...

## *VIII. În chip de încheiere*

Sîntem obișnuiți să credem că faptele sînt mai sigure și mai stabile decît valorile, în particular că ceea ce „este real" are mai multă consistență și certitudine decît ceea ce este „just". E admisibilă această opinie, atunci cînd „real" se referă la datele oferite de științele naturii — la roci, la stele sau la gene, iar „just" la valori. Dar ce vom spune despre realitățile omenești — de la cele generice ale antropologiei și pînă la cele istorice, psihologice sau sociale? Paradoxul pe care am încercat să-l dezvolt aici este că, în asemenea cazuri, raportul se inversează: un anume tip de judecăți de valoare etice, bazate pe responsabilitatea față de propriul gînd și propriul proiect sînt mai sigure, mai puțin fluctuante, mai riguros de stabilit și, de fapt, mai raționale decît încercarea de a defini „realitatea" sau antonimul ei — „utopia". Or, dacă adevărul va fi asociat cu permanența, stabilitatea, intersubiectivitatea, universalitatea chiar, am putea spune că acest tip de judecăți etice este „mai adevărat" *într-un anume sens*, decît judecățile de fapt, bazate pe „adevărul-adecvare". Sau, mai bine, avem de-a face aici cu o *rectitudine* sau o *justețe* și nu cu un adevăr. De aici și încercarea noastră — nu de a anula — dar de a pune între paranteze distincția „realism-utopism", după ce i-am demonstrat echivocul, și de a promova o altă distincție — o opțiune secundă — aceea dintre *entopic și atopic.*

Putem afla astfel nu care proiect corespunde realității, naturii umane, istoriei sau care anume este „fezabil",

ci care proiect este admisibil din punctul de vedere a ceea ce am numit „eticul intrinsec" şi care, prin urmare, trece „proba responsabilităţii", chiar dacă nu reuşeşte la „proba veritãţii". Vom renunţa deci provizoriu la „comparaţia extrinsecă" a proiectului cu o anumită imagine a noastră asupra realităţii în favoarea unei „comparaţii intrinseci" — a autorului cu „omul model" recomandat de el însuşi celorlalţi ca mai bun, în proiectul său. Am acceptat că un proiect în care autorul esenţializat şi devenit „eu auctorial" nu poate locui şi în care el nu posedă cetăţenia „republicii" pe care a edificat-o *ca pe o lume mai bună* pentru oameni, fiind de-a dreptul expulzat din ea, este un proiect ce nu trece „proba responsabilităţii". El nu trebuie urmat sau considerat ca legitim sub raportul acestui „etic intrinsec", chiar dacă, altminteri, pot fi motive destule contextuale să-l considerăm realist şi non-utopic şi cît se poate de remarcabil prin subtilitate, îndrăzneală, inovaţie sau inventivitate. De asemenea, nu vom accepta sub raport etic un proiect critic care descrie o lume rea, în interiorul căreia însă eul anctorial îşi continuă existenţa. Ambele aceste proiecte le-am numit „atopice".

Ceea ce nu înseamnă însă că un proiect entopic trebuie neapărat urmat, în măsura în care el intră în concurenţă cu alte proiecte tot entopice. „Comparaţia intrinsecă" şi „proba responsabilităţii" rămîn „slabe", nu doar epistemic, dar şi deontologic; ele ne solicită ce să *nu* facem şi numai în mod excepţional şi ce să facem, spre deosebire de „comparaţia extrinsecă" şi „proba veritãţii" care, „tari" fiind, ne pretind mai ales *ce să facem* (şi indirect, evident, şi ce să nu facem). De aceea este important de reţinut, pentru a nu înţelege greşit cele arătate aici, că determinarea entopicului şi alegerea sa nu ne dispensează în foarte multe cazuri de necesitatea unei preferinţe suplimentare, de „primă opţiune", şi supusă din acest motiv tuturor incertitudinilor obişnuite şi conjuncturale. Nu putem şi nici

nu dorim să eliminăm riscul alegerii de primă opțiune; ceea ce putem însă și este legitim să încercăm este ca, între limitele comparației intrinseci, să eliminăm responsabil unele variante de primă opțiune ca inacceptabile, deoarece contrazic flagrant cea de-a doua opțiune.

Iată deci, schematic, structura disocierilor fundamentale făcute în această carte:

| | | |
|---|---|---|
| *1. opoziția de bază* | realism/utopie | entopie/atopie |
| *2. metoda* | comparația extrinsecă | comparația intrinsecă |
| *3. felul probei administrate* | proba veritații (verificare sau falsificare) | proba responsabilității (testul de auto-incluziune / excluziune) |
| *4. valori obținute* | adevăr de adecvare, conform naturii, istoriei etc. și antonimele | rectitudine (justețe) etică, morală, etc. și antonimele |
| *5. rezultat practic* | ce trebuie să facem | ce trebuie să nu facem |
| *6. tipul alegerii* | bazată pe opțiunea întîi | bazată pe opțiunea a doua |
| *7. caracteristica rezultatelor* | tari, dar parohiale, relative | slabe, dar universalizabile, obiectivabile |
| *8. atitudinea interioară determinantă* | credința | încrederea |

Și atunci, cum îi vom privi pe autorii din trecut? Nici nu-i vom trata fără discriminare sub raport etic, eliminînd orice discuție din această perspectivă, sub pretextul că felul în care au fost utilizați și interpretați îi privește nu-

mai pe cei care au făcut-o. Dar nici nu-i vom acuza pur și simplu de a se fi înșelat și de a fi indus în eroare posteritatea. Nu-i vom judeca pentru prezumtive rătăciri față de „natura umană“ sau „istorie“, deoarece adesea nu știm nici noi prea bine ce e „corect“ și ce nu în aceste domenii; îi vom critica în schimb, dacă e cazul, mai degrabă pentru a nu fi asumat responsabil, pînă la capăt, propriul lor model uman incluzîndu-se pe sine în proiectul lor.

Nu credem, în particular, că o filozofie este, în sine, mai validă și mai verosimilă, dacă „împămîntenește“ în ea, în mod explicit și consecvent, chiar persoana autorului și nici că o persoană capătă mai multă autenticitate, dacă „se sculptează“ pe sine, ghidată de modele filozofice; adevărul în sens de adecvare la realitatea sau la natura omenească s-ar putea să scape în ambele cazuri, ca și în multe altele. Dar poate că *adevărul în sensul de adecvare la realitatea sau natura omenească* nu e *întotdeauna* lucrul cel mai important, ci, în asemenea cazuri, ar trebui pesemne să dăm prioritate unui anume tip de *rectitudine etică.*

Așadar, convingerea noastră poate fi rezumată astfel: angajamentul pentru o idee cu vocație universală *cu totalitatea* propriei persoane trebuie elogiat și prețuit, chiar și dacă nu ne simțim în stare să-i dăm urmare neapărat în numele adevărului obiectiv; asta, dacă ne mai mișcă acel vechi ideal, nici chiar azi complet îngropat sub uitare și dispreț, și care spune că: „omul, în măsura în care-i este cu putință, să-și dea lui însuși nemurirea, făcînd totul pentru a trăi potrivit cu elementul cel mai elevat din el. Căci acesta, deși ocupă un loc restrîns, altminteri prin forța și valoarea sa înseamnă mult mai mult decît tot restul.“[1]

---

[1] Aristotel, *Etica Nicomahică*, 1178b.

# CUPRINS

Redactor
VLAD RUSSO

Tehnoredactor
MANUELA MĂXINEANU

Corector
MARIA MUȘUROIU

Apărut 2004
BUCUREȘTI – ROMÂNIA

Tiparul executat la MULTIPRINT Iași

Cartea de față continuă, sub raport metodologic, încercarea din *Turnirul khazar*, fiind prefigurată de altfel într-un capitol din cea de-a doua ediție a sa. Ea pleacă de la ipoteza că, pentru analiza utopiei, opoziția tradițională utopic/realist este insuficient de relevantă, propunînd în locul ei o altă pereche de termeni contrari: topic/atopic. Pornind de la acest binom conceptual, autorul formulează *testul de auto-incluziune*, pe baza căruia se poate decide în cazul unui gînditor în ce măsură gîndirea lui este atopică (utopică). Iar testul sună astfel: cînd aderența la un proiect social nu poate fi controlată sau este discutabilă, rămîne totuși să judecăm proiectul după credibilitatea și onestitatea intelectuală a autorului său. Iar dacă un autor le propune oamenilor o lume mai bună sau mai autentică, *sustrăgîndu-se* însă de la participarea la o astfel de lume, atunci avem de a face cu un gînditor care nu poate fi credibil, chiar dacă unii sau alții îl consideră „realist". Andrei Cornea supune acestui test mai mulți gînditori, din rîndul cărora se desprind Platon *vs* Aristotel, Morus *vs* Machiavelli, „socialiștii utopici" (Fourier, Owen, Saint-Simon) *vs* Marx și, în fine, Constantin Noica și Școala sa de la Păltiniș.

ISBN 973-50-0619-7




Pe copertă: RAFAEL, Școala din Atena *(detaliu)*